

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON
PROF. DR J. v. BELSER IN TÜBINGEN, PROF. DR M. FAULHABER IN STRASSBURG I. E.,
PROF. DR J. FELTEN IN BONN, PROF. DR G. HOBERG IN FREIBURG I. BR.,
PROF. DR N. PETERS IN PADERBORN
HERAUSGEGEBEN VON
PROF. DR O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

XIV. BAND, 5. UND 6. HEFT:

DIE MENSCHENOPFER
DER ALTEN HEBRÄER UND DER BENACHBARTEN VÖLKER.

EIN BEITRAG
ZUR ALTTESTAMENTLICHEN RELIGIONSGESCHICHTE.

VON

P. DR **EVARISTUS MADER** S. D. S.,
PROFESSOR DER EXEGESE AM PRIESTERSEMINAR ZU TIVOLI (ROM).

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1909.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

[Forts. s. 3. Umschlagseite.]

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR J. V. BELSER IN TÜBINGEN, PROF. DR M. FAULHABER IN STRASSBURG I. E., PROF. DR J. FELTEN IN BONN, PROF. DR G. HOBERG IN FREIBURG I. BR., PROF. DR N. PETERS IN PADERBORN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

VIERZEHNTER BAND.

FÜNFTES UND SECHSTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1909.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

DIE MENSCHENOPFER
DER ALTEN HEBRÄER UND DER BENACHBARTEN VÖLKER.

EIN BEITRAG
ZUR ALTTESTAMENTLICHEN RELIGIONSGESCHICHTE.

VON

P. Dr EVARISTUS MADER S. D. S.,
PROFESSOR DER EXEGESE AM PRIESTERSEMINAR ZU TIVOLI (ROM).



FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1909.
BERLIN KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 19 Iunii 1909.

✠ **Thomas**, Archiepps.

Mit Erlaubnis der Obern.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Bei Beginn dieser Arbeit, die im Wintersemester 1907/08 der Theol. Fakultät in Freiburg i. d. Schweiz als Inauguraldissertation vorlag, hatte ich die Absicht, nur die Menschenopfer bei den alten Hebräern zu behandeln und im besondern das Verhältnis dieser Opfer zum legalen Jahvekult zu untersuchen. Eine Anzahl diesbezüglicher Texte aus dem Pentateuch und den Propheten legten es von vornherein nahe, an eine heidnische Religionsform zu denken und die grausame Sitte der Menschenopfer als ausländischen Götzendienst zu betrachten. Allein diejenigen Gelehrten, welche den Molochdienst als einen integrierenden Bestandteil der atl Religion verteidigten — und es ist dies, soweit sie sich über das Thema näher verbreiteten, die Mehrzahl —, konnten mit einer in gewissem Maß berechtigten Kühnheit auf den Umstand hinweisen, daß gerade jene heidnischen Völker, mit denen die Hebräer am meisten in Berührung kamen und von denen sie infolgedessen die Menschenopfer eventuell hätten lernen können, nämlich die Ägypter und Babylonier, diese Opfer gar nicht kannten; soll sich doch bei den Ägyptern z. B. nicht die „mindeste Spur“ von Menschenopfern in den Denkmälern finden. Da anderseits die Herübernahme dieses Götzendienstes von den Kananäern, wie man bis jetzt annahm, aus chronologischen und vor allem religionsgeschichtlichen Gründen mir sehr unwahrscheinlich ist, so liegt der unmittelbare Schluß nahe, die atl Menschenopfer als einen uralten Bestandteil der hebräischen Religion anzusehen, die von Gott nicht nur nicht verboten, sondern positiv befohlen worden sind.

Dieses Ineinandergreifen gemeinsemitischer, religionsgeschichtlicher Fragen mit denjenigen des Alten Testaments

nötigte mich, für die Lösung meiner Aufgabe erst eine breite Basis zu schaffen und die Menschenopfer bei jenen heidnischen Völkern zu untersuchen bzw. zum Teil erst nachzuweisen, welche im Verlauf der hebräischen Geschichte mit dem auserwählten Volk in nähere Berührung kamen. Ich hatte somit vor allem die ganz neue Frage nach dem Ursprung des hebräischen Molochkultes zu erörtern, um mich nicht der Gefahr auszusetzen, diesen Kult als heidnischen Greuel zu bezeichnen, während in Wirklichkeit die betreffenden heidnischen Völker denselben gar nicht kannten. So kam es, daß meine Arbeit einen viel umfangreicheren Titel erhielt, als er anfangs geplant war. Die Menge des bisher nicht oder nur wenig beachteten Materials (besonders bezüglich der Menschenopfer bei den Ägyptern) dehnten die Einleitungskapitel so aus, daß sie fast die Hälfte der Schrift ausmachen. Das große Gebiet der ägyptischen und babylonischen Religion und Literatur, das ich daher berühren mußte, brachte es mit sich, daß ich mich in diesen Punkten vielfach auf Autoritäten zu stützen gezwungen war. Wohl gilt von den Autoritätsbeweisen das witzige Wort des „Doctor universalis" Alanus ab Insulis († 1202): „Auctoritas cereum habet nasum, i. e. in diversum flecti potest sensum", und schließlich wird auch die größte Autorität nur soviel Wert haben, als sie Beweisgründe vorbringen kann. Allein im Charakter einer Erstlingsarbeit ist es gelegen, sich in vielen Einzelheiten auf andere stützen zu müssen, da ein eigenes Urteil noch fehlt.

Den Stoff der Einleitungskapitel habe ich immer so geordnet, daß ich zuerst die geschichtlichen Tatsachen der Menschenopfer sprechen lasse, um sodann das Verhältnis dieser heidnischen Opfer zum hebräischen Molochdienst zu untersuchen.

Im zweiten Abschnitt komme ich zu meinem eigentlichen Thema: Das Verhältnis der hebräischen Menschenopfer zum orthodoxen Jahvekult. Es wäre ein leichtes gewesen, mit rein prinzipiellen, theologischen Gründen die Unvereinbarkeit des Molochdienstes mit der wahren Religion Israels darzutun; allein eine solche Behandlungsweise muß von

vornherein auf jede Verständigung mit den Vertretern des legalen Molochkultes verzichten, die ja ihre Behauptung als ein Resultat rein historisch-kritischer Exegese ausgeben. Ich habe daher jede rein theoretische Erörterung vermieden und nur die Texte sprechen lassen.

Daß meiner Arbeit manche Schwächen und Mängel anhaften, brauche ich als Anfänger wohl nicht erst ausdrücklich einzugestehen; gibt es doch heutzutage wenige Gebiete des Wissens, die eine solche Unsumme von Detailkenntnissen aus andern Fächern voraussetzen wie die semitische Religionsgeschichte und die atl Exegese. Ich werde deshalb die Kritik von vornherein in vielen Punkten um gütige Nachsicht bitten dürfen.

Mit besonderer Freude benutze ich hier die Gelegenheit, meinen verehrtesten Herren Professoren Dr Vincentius Zapletal O. Pr., Dr Hubert Grimme und Dr Jean-Jacques Hess den innigsten Dank auszusprechen für die außerordentliche Freundlichkeit, mit der sie mir ihre Fachbibliotheken zur Verfügung stellten.

Tivoli-Rom, im März 1909.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

M.-O. = Menschenopfer.

Seite

Vorwort v

Quellen und häufiger benutzte Literatur . . . xv

Einleitung 1

Existenz der atl M.-O. 1—3; Verbote derselben im Pentateuch 4; die evolutionistische Literarkritik erklärt diese Verbote für Produkte nachexilischer Zeit und verteidigt den Molochkult als integrierenden Bestandteil des Jahvismus 4—5; Geschichte der Frage: Vertreter des orthodoxen Molochkultes schon Weihbischof Zirkel von Würzburg (1762—1817) 5—6; Theorien Daumers und Ghillanys 6—8; weiterer Ausbau derselben durch Kuenen, Tiele, Eerdmans u. a. 8—9; Gegenschriften von Baudissin, van Hoonacker, Kamphausen 10; wesentlicher Mangel dieser Schriften, weil nicht positiv nachgewiesen, daß der Molochkult importierter Götzendienst ist 11; Broschüre Mommerts 12—13.

Erster Abschnitt.

Die Menschenopfer bei den benachbarten Völkern der alten Hebräer und ihr Verhältnis zum Molochdienst.

Erstes Kapitel. Die Menschenopfer bei den alten Ägyptern 14

§ 1. Findet sich in den ägyptischen Denkmälern keine Spur von Menschenopfern? 14

Existenz der ägyptischen M.-O. allgemein geleugnet 14—15; aber mit Unrecht; mythologische Inschrift über den Ursprung der M.-O. 15—16; Beweise für historische M.-O.: Stele von Amada 17; Darstellungen der Könige Nar-Mer (3000 v. Chr.) 17—18, Den 19, Seti I. 19—21; M-O. beim Totenkult und Götterkult 21—22; das Menschenopferfest khebs-ta 22—23.

§ 2. Zeugnisse der griechischen und römischen Schriftsteller . 23

Diodor, Porphyrius, Manetho, Eusebius, Prokopius, Rufinus 23—25; Herodots Leugnung der ägyptischen M.-O. im Widerspruch mit sich selbst 25; Bauopfer, Nilopfer 26—27; Kinder-

Seite

opfer zu magischen und hygienischen Zwecken 27 f; Vikariatsopfer 29—30; daß die hohe Kultur und der milde Charakter der Ägypter die M.-O. ausschließe, ist falsch 30—31; drei Hauptmomente der ägyptischen M.-O. 31—33; Resultat: Von keinem Volke des Altertums sind die M.-O. durch Denkmäler und Schriftsteller so gut bezeugt als von den Ägyptern 34.

§ 3. Ägyptischer Ursprung des hebräischen Molochdienstes . . 34

Beweise: Ez 20, 25—31; Pentateuchverbote: Lv 18, 3 21; Am 5, 25—26, S. 34—39.

Zweites Kapitel. Die Menschenopfer bei den Babyloniern, Assyriern und Ṣabiern 40

§ 1. Haben die Babylonier und Assyrier das Menschenopfer gekannt? 40

Ein Rätsel: Höchste Blüte des Molochkultes in der assyrischen Periode einerseits, Fehlen jeder Spur von assyrischen M.-O. anderseits 40; Texte, die fälschlicherweise auf M.-O. gedeutet werden 41—43; mehrere Siegelzylinder und Texte beziehen sich fraglos auf solche Opfer 43—47; auch 2 Kg 17, 30 f beweist die assyrischen M.-O.; Sepharvaim = Sippar, Adrammelech und Anammelech = assyrische Gottheiten 47—52; Eusebius bezeugt Menschenopfergesetze der Babylonier 53.

§ 2. Die Menschenopfer der Ṣabier 53

Sie dienten wesentlich der Magie und Mantik 53—55; Kaiser Julian in Harrân 56.

§ 3. Verhältnis dieser Opfer zum hebräischen Molochdienst . . 57

Das Wiederaufleben der Kinderopfer in der assyrischen Periode ist nicht auf kananäischen, sondern assyrischen Einfluß zurückzuführen 57—58; die Kombination des Moloch mit einem assyrischen Malik ist sehr wohl möglich 58—59; wie bei den Ṣabiern, so dienten auch bei den Hebräern die M.-O. vorwiegend dem Totenorakel und der Magie 59—61; daraus läßt sich die Natur des Moloch als eines Unterweltgottes, entsprechend dem babylonischen Nergal, bestimmen 62—63.

Drittes Kapitel. Die Menschenopfer bei den Arabern, Moabitern und Ammonitern 64

§ 1. Beispiele von arabischen Menschenopfern 64

Opferung von Kriegsgefangenen an Muḥarrik und Dusares 65 f; noch im 6. Jahrh. n. Chr. Beispiele von M.-O. 67; die Dumatener und Sarazenen opfern auserlesene Knaben 67 f; „Blutehen" von Frauen mit der Gottheit; Parallelen bei Griechen und Römern 68 f; Gelübde und Surrogate von M.-O. 69 f.

Seite

§ 2. Das Opfer des Moabiterkönigs Meša 71

Es galt nicht Jahve, sondern Kamoš; die Israeliten messen demselben innere Kraft bei 71 f.

§ 3. Verhältnis dieser Menschenopfer zum hebräischen Molochdienst 73

Ein arabischer Malik nicht nachweisbar 73; Einfluß des Milkom- und Kamoškultes auf Israel 73 f; weder Kamoš noch Milkom ist identisch mit Moloch 74 f.

Viertes Kapitel. Die Menschenopfer bei den Kananäern, Phöniziern und Karthagern 75

§ 1. Überblick über die Menschenopfer bei diesen Völkern . 75

Die Heilige Schrift bezeugt in Übereinstimmung mit den neuesten Ausgrabungen die M.-O. der Kananäer 75—77; keine einzige sichere Inschrift, wohl aber die griechischen und römischen Schriftsteller bezeugen uns die M.-O. der Phönizier 78 f; Kronossage 80; bei Phöniziern und Karthagern werden in kritischen Lagen des Staates dem Kronos Kinder verbrannt 80 f; ähnliche Opfer in Griechenland und den phönizischen Kolonien 82—85.

§ 2. Stammt der atl Molochdienst aus Phönizien? 86

Nein; denn die phönizischen M.-O. galten nie dem Melkart, sondern dem Kronos, welch letzterer aber unmöglich mit Melkart (Herakles) oder Moloch zusammengestellt werden darf; denn 1. findet sich im Kult des Melkart-Herakles keine Spur von M.-O. 87; 2. werden Melkart und Kronos von den Schriftstellern ausdrücklich unterschieden 89 f; 3. ist für Kronos das Epitheton מֶלֶךְ nicht belegbar 90 f; 4. ist die Existenz eines Spezialgottes Milk unbeweisbare Hypothese 92—94; 5. werden außer Moloch, der nur siebenmal im Alten Testament genannt ist, auch andern Göttern Kinder geopfert 95.

Zweiter Abschnitt.

Die Menschenopfer der Hebräer und ihr Verhältnis zum orthodoxen Jahvekult.

Erstes Kapitel. Jahve und Moloch 97

§ 1. Ist Jahve ein Feuergott? 98

Die Vertreter des orthodoxen Molochkultes charakterisieren Jahve als wutschnaubenden, lebenzerstörenden Naturgott seinen Namen und Erscheinungsformen nach 98 f; aber 1. es ist unglaublich, daß der Priesterkodex und die Propheten, denen bewußte Tendenz gegen Anthropomorphismen zuerkannt wird, Jahve wirklich als „fressendes Feuer“ und wütenden

Seite

Naturgott bezeichnet hätten 100 f; 2. aus den unsichern Etymologien des Namens שַׁדַּי läßt sich kein sicheres Argument entnehmen 101 f; 3. Jahve läßt sich eher als Mond- denn als Sonnengott erweisen 103 f; 4. es ist ein unversöhnlicher Widerspruch mit der Religionsgeschichte überhaupt, Jahve als ausschließlich zerstörenden Naturgott zu bezeichnen, da nie ein Volk einen solchen allein verehrt, sondern ihm stets einen entsprechenden Glücksgott gegenüberstellt, welch letzterer aber bei den Hebräern nicht ausfindig gemacht werden kann 104 f; übrigens waren selbst die Menschenopfergötzen keineswegs ausschließlich verderbenbringender Natur 105 f.

§ 2. Ist Jahve = Moloch? 106

Nein! denn 1. läßt sich מֹלֶךְ in atl Eigennamen nicht sicher auf Jahve deuten 107 f; 2. erscheint vor Isaias' Zeit Jahve nie mit מֹלֶךְ verbunden 108; 3. kommt Moloch (מֹּלֶךְ) im Alten Testament nur siebenmal, Jahve aber ca sechstausendmal vor 109.

Zweites Kapitel. Hat Jahve die Menschenopfer geboten oder verboten? 109

§ 1. Ez 20, 25—26 109

Verschiedene Erklärungen der Stelle 110 f; unter den „nicht guten Gesetzen", die Gott gegeben, sind weder Menschenopfergebote J.s, noch auch etwaige schlechte, von den Israeliten selbst ersonnene Vorschriften zu verstehen 111; desgleichen können sie nicht auf die Gesetze der Tyrannen, welche Israel knechteten, noch auch auf heidnischen Götzendienst, in welchen Jahve das Volk fallen ließ, bezogen werden 113; es sind vielmehr die Pentateuchgesetze von der unblutigen Weihe der Erstgeburt, welche von den Israeliten auf die blutige Weihe derselben ausgedehnt wurden 111—116.

§ 2. Das Opfer der Erstgeburt und die Leviten 116

Ex 13, 1 f 12—13 kann nicht von der blutigen Weihe der Erstgeburt verstanden werden, da der Ausdruck הֶעֱבִיר keineswegs „verbrennen" heißt und zudem im Text ausdrücklich die Lösung der Erstgeburt vorgeschrieben wird 116—119; die Erstgeburt des Esels mußte gelöst werden, weil dieses Tier für unrein galt und nicht geopfert werden konnte 120 f; Ex 22, 28 f fordert weder die blutige Weihe der Erstgeburt noch auch die unblutige Weihe zum levitischen Priestertum, sondern die Bestimmung zum niedern Dienst im Heiligtum 121—126.

§ 3. Das Ḥerem 126

Das Ḥerem konnte seinem Wesen, seinem Zweck und seinen Begleiterscheinungen nach kein Opfer darstellen 128—130; die Tötung Agags durch Samuel (1 Sm 15) sowie die Erwürgung

Seite

der Midianiterkönige durch Gedeon (Ri 8, 19) sind Akte der Blutrache und Strafe, aber keine M.-O. 130—132; aus 2 Sm 12, 31 schließt man fälschlicherweise auf die Grausamkeit Davids 133—136.

§ 4. Die Verbote der Menschenopfer im Pentateuch . . . 137

Lv 18, 21; 20, 1—5. Dt 12, 31; 18, 9—12 S. 137—139; nach den zwei Stellen des Dt scheint das Kinderopfer Jahve selbst dargebracht worden zu sein 140 f; daß die vier Pentateuchgesetze nicht auf Moses zurückzuführen seien, läßt sich nicht beweisen; noch weniger lassen sie sich als interpolierte, nachexilische Glossen ausgeben 141—146.

Drittes Kapitel. Die Geschichte des atl Molochdienstes 146

§ 1. Die vormosaischen Menschenopfer 146

Theorien der Gegner; Abraham und Sara ein mythisches Götterpaar? 146 f; für hebräische M.-O vor Abrahams Zeiten liegt kein solider Beweis vor 148 f; der Kontext von Gn 22 sowie besonders der beim Opfer Isaaks von Gott intendierte Zweck schließen jede Erklärung eines blutigen M.-O.s aus 149—152.

§ 2. Die Menschenopfer von Moses bis David 152

Moses und Aaron für Molochpriester zu erklären, ist rein subjektive Anschauung 152; daß Jephta seine Tochter dem blutigen Opfertod geweiht, beweisen die alten Übersetzungen, die Einzelheiten des Textes, die Bedeutung des Gelübdes und die fast einstimmige Lehre der heiligen Väter 153—156; obwohl Jephta Jahve selbst das Opfer darbringt, läßt sich aus seinem Vorgehen die Legitimität der M.-O. doch nicht dartun 156—159; der heidnische Charakter von Jephtas Tat liegt in der Art und Weise, mit der er Gottes Schutz unfehlbar erzwingen will 159—162.

§ 3. Die Menschenopfer von David bis zur babylonischen Gefangenschaft 162

In der assyrischen Periode erreicht die Sitte der Kinderopfer ihren Höhepunkt 162 f; die Tötung ʿUzzas bei Übertragung der Bundeslade ist kein Opfer, sondern eine Strafe 163 f; die Bibel gibt keinerlei Anlaß, David als Molochpriester anzusehen 164 f; Salomon aber wird von der Heiligen Schrift selbst als Molochdiener gebrandmarkt 165 f; ebenso wird das Bauopfer Achiels für illegitim erklärt 166 f; die Hinrichtung der Baʿalspriester durch Elias ist die Strafe für deren Götzendienst 167 f; Ahas und Manasse werden von den Propheten als Molochdiener gegeißelt 169; Amos (5, 21—25) spricht von der Generation des Wüstenzuges und tritt gegen den Moloch-

Seite

dienst seiner Zeitgenossen auf 170—172; Hoseas 13, 2 spricht nicht von M.-O., sondern von opfernden Menschen 172 f; Isaias gegen die M.-O. 173; Reform des Iosias und die Verunreinigung des Tophet 174; Etymologie von Ben Hinnom und gehenna 174 f; die Molochstatue nach jüdischer Tradition 175; der Kampf des Ieremias gegen die Kinderopfer 176 f; Ezechiels Strafpredigt 178 f; nicht dem Einfluß des Parsismus, sondern der Reformtätigkeit der Propheten ist es zuzuschreiben, wenn mit dem babylonischen Exil die M.-O. verschwinden 179 f.

Rückblick und Schluß . . . . 181—184

Sachregister . . . . 185—188

Quellen und häufiger benutzte Literatur.

Baentsch, Br., Exodus und Leviticus, übersetzt und erklärt. Göttingen 1900—1903.

Baethgen, Fr., Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Berlin 1888.

— Die Psalmen. Göttingen 1897.

Baudissin, Jahve et Moloch (Dissertation). Lipsiae 1874.

— Artikel „Molek" in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd III, S. 270—303.

Benzinger, J., Hebräische Archäologie. Freiburg i. Br. 1894.

— Die Bücher der Könige. Freiburg i. Br. 1899.

— Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit (Sammlung Göschen). Leipzig 1904.

Bertholet, A., Deuteronomium. Tübingen 1899.

— Das Buch Hesekiel. Freiburg i. Br. 1897.

Borchert, Al., Der Animismus oder Ursprung und Entwicklung der Religion aus dem Seelen-Ahnen- und Geisterkult. Freiburg i. Br. 1900.

Budde, K., Die Bücher Samuel. Tübingen 1902.

Chantepie de la Saussaye, Manuel d'histoire des Religions (traduit de l'allemand). Paris 1904.

Chwolsohn, D., Die Ssabier und der Ssabismus. 2 Bde. St Petersburg 1856.

Cornill, C. H., Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments. 6. Aufl. Tübingen 1908.

Curtiss S. J., Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Leipzig 1903.

Daumer, G. Fr., Der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer als urväterlicher, orthodoxer Kultus der Nation, historisch-kritisch nachgewiesen. Braunschweig 1842.

Delitzsch, Fr., Babel und Bibel. I und II. Stuttgart 1901 und 1903.

Dillmann, A., Handbuch der alttestamentlichen Theologie. Leipzig 1895.

Dornstetter, P., Abraham, Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes, in Bibl. Studien VII 1—3.

Duhm, B., Das Buch Jeremia. Tübingen 1903.

— Das Buch Jesaia, übersetzt und erklärt. Göttingen 1902.

Dunker, M., Geschichte des Altertums. 5. Aufl. Bd I. 1878.

Eerdmans, B. D., Melekdienst en Vereering van Hemellichamen in Israels assyrische Periode (Proefschrift). Leiden 1891.

Erman, Ad., Ägyptische Religion. Berlin 1905.
Ewald, H., Geschichte des Volkes Israel. 1864—1868.
Ghillany, T. W., Die Menschenopfer der alten Hebräer. Nürnberg 1842 (vgl. S. 6—8).
— Das Judentum und die Kritik. Nürnberg 1844.
Goldziher, J., Der Mythos bei den Hebräern. Leipzig 1876.
— Über Kannibalismus aus orientalischen Quellen, im Globus LXX (1896) 240 ff.
Gruppe, O., Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, in Iwans Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. Bd V. München 1906.
Gunkel, H., Genesis, übersetzt und erklärt. Göttingen 1901.
Hartung, K., Der Prophet Amos. Freiburg i. Br. 1898.
Hitzig, F., Geschichte des Volkes Israel. 2 Bde. 1869.
— Ezechiel. Leipzig 1847.
Hoberg, G., Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt. Freiburg i. Br. 1899.
Holzinger, H., Einleitung in den Hexateuch. Freiburg i. Br. 1893.
— Die Genesis, erklärt. Freiburg i. Br. 1898.
Hommel, Fr., Geschichte Assyriens und Babyloniens. München 1885.
— Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. München 1897.
— Geschichte des Morgenlandes (Sammlung Göschen). Leipzig 1904.
Hummelauer, Fr. v., Commentarius in Genesim. Parisiis 1895.
Jastrow, M., jr, Die Religion Babyloniens und Assyriens. Gießen 1900—1906.
Jeremias, Alf., Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 2. Aufl. Leipzig 1906.
Kamphausen, Ad., Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion (Programm). Bonn 1896.
Kaulen, F., Commentatio de rebus Jephtae ducis. Bonnae 1895.
— Artikel „Jephte“ in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VI² 1290 f.
— Einleitung in die Heilige Schrift. 4. Aufl. Freiburg i. Br. 1899.
Kerber, G., Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen des Alten Testaments. Freiburg i. Br. 1897.
Kittel, R., Geschichte der Hebräer. 2 Bde. Gotha 1888—1892.
— Die Bücher der Könige. Göttingen 1900.
Klostermann, A., Der Pentateuch. Leipzig 1893.
— Geschichte des Volkes Israel. München 1896.
König, E., Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte. Leipzig 1884.
Kuenen, A., Javeh en Molech, in Theologisch Tijdschrift II (1868) 559—598.
— De Godsdienst van Israel. Haarlem 1869.
Lagrange, M. J., Etudes sur les Religions sémitiques. Paris 1903.
— Le livre des Juges. Paris 1903.
Lane, E. W., Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter. Leipzig 1852.

Lang, J., Mythes, Cultes et Religions, traduit de l'allemand par L. Marillier. Paris 1896.

Lassaulx, E. v., Die Sühnopfer der Griechen und Römer. Würzburg 1844.

Lefébure, E., Rites égyptiens (Publications de l'école des Lettres d'Alger IV). Paris 1900.

Lindl, E., Cyrus (Weltgeschichte in Charakterbildern). München 1903.

Macalister, A., St. Quarterly Report of the Excavation of Gezer, in den Quarterly Statements, herausgegeben vom Palestine Exploration Fund 1902—1904.

Marti, K., Alttestamentliche Theologie. Straßburg 1897.

Maspero, G., Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique. 3 Bde. Paris 1895—1904.

— Mémoires de la Mission archéologique française du Caire V 440 ff.

Meinhold, J., Wider den Kleinglauben. Freiburg i. Br. 1895.

— Die Isaiaserzählungen. Göttingen 1898.

Meyer, Ed., Geschichte des Altertums. 5 Bde. Stuttgart 1893—1902.

— Geschichte des alten Ägyptens. Berlin 1887.

Migne, Patrologia graeca et latina.

Mommert, C., Menschenopfer bei den alten Hebräern. Leipzig 1905. Vgl. S. 12 f.

Moret, Alex., Le rituel du culte divin journalier en Égypte;

— Du caractère religieux de la royauté pharaonique; beide Werke in den Annales du Musée Guimet Bd XIV und XV. Paris 1902.

Movers, F. C., Die Phönizier. 5 Bde. Bonn und Berlin 1841—1856.

— Das Opferwesen der Karthager. Breslau 1847.

Münter, Fr., Religion der alten Karthager. Kopenhagen 1821.

Nowack, W., Lehrbuch der hebräischen Archäologie. Freiburg i. Br. 1894.

— Richter, Ruth, Samuel. Göttingen 1902.

Oort, H., Het menschenoffer in Israel. Haarlem 1865.

Orelli, H., Allgemeine Religionsgeschichte. 1899.

Pietschmann, R., Geschichte der Phönizier. Berlin 1889.

Roscher, W. H., Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. 1884 ff.

Scholz, P., Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern. Regensburg 1877.

Schrader, Eb., Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Aufl. Berlin 1903.

— Keilinschriftliche Bibliothek. Berlin 1889.

Schröder, P., Grammatik der phönizischen Sprache. Halle 1869.

Schultz, H., Alttestamentliche Theologie. 5. Aufl. Göttingen 1896.

Selden, J., De dîs syris I (1617) 6, im Thesaurus Antiq. Sacrarum XXIII 112—127.

Sellin, E., Ta'anak, in den Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissensch., Histor.-phil. Klasse L 4. Wien 1904.

Smend, R., Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Freiburg i. Br. 1899.
Smith, R. W., Die Religion der Semiten (deutsche Übersetzung der Lectures on the Religions of the Semites von R. Stübe). Freiburg i. Br. 1899.
Stade, B., Geschichte des Volkes Israel. 2 Bde. Berlin 1888—1889.
— Biblische Theologie des Alten Testaments. Tübingen 1905.
Stengel, P., Die griechischen Kultusaltertümer. München 1898.
Tiele, C. P., Babylonisch-assyrische Geschichte. Gotha 1886—1888.
Tiele-Gehrich, Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander d. Gr. I. Bd. Gotha 1896.
Ugolino, Thesaurus Antiquitatum Sacrarum. Bd XXIII. Venetiis 1760. Vgl. S. 11 A. 3.
Van Hoonacker, Le vœu de Jephté. Louvain 1893.
Vigouroux, F., Dictionnaire de la Bible. Bd I—III. Paris 1895—1903.
Vincent, H., Canaan d'après l'exploration récente. Paris 1907.
Weiß, Apologie des Christentums. 3. Aufl. II 248—304. Freiburg i. Br.
Wellhausen, J., Israelitische und jüdische Geschichte. 5. Aufl. 1904.
— Die Komposition des Hexateuchs. 3. Aufl. Berlin 1899.
— Reste arabischen Heidentums. Berlin 1897.
Wiedemann, A., Ägyptische Geschichte. Gotha 1884.
— Die Religion der alten Ägypter. Münster 1890.
Winckler, H., Altorientalische Forschungen. Leipzig 1893 (I), 1898 (II)
— Alttestamentliche Untersuchungen. Leipzig 1892.
— Geschichte Assyriens und Babyloniens. Leipzig 1892.
— Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient. Leipzig 1906.
Zapletal, V., Alttestamentliches. Freiburg i. d. Schw. 1901.
— Der Totemismus und die Religion Israels. Freiburg i. d. Schw. 1901.

Zeitschriften und Sammelwerke mit den Abkürzungen.

atl = alttestamentlich.
ATAO² = Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. 2. Aufl. (A. Jeremias). Leipzig 1906.
BSt = Biblische Studien (Bardenhewer).
BZ = Biblische Zeitschrift (Göttsberger und Sickenberger).
CIS = Corpus Inscriptionum Semiticarum.
CRAI = Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
FHG = Fragmenta Historicorum Graecorum (Müller).
KAT³ = Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Aufl. (Winckler und Zimmern). Berlin 1903.
KB = Keilinschriftliche Bibliothek (Schrader). Berlin 1889.
MDPV = Mitteilungen des deutschen Palästinavereins.
OL = Orientalistische Literaturzeitung (Peiser).

PEF = Palestine Exploration Fund (Quarterly Statements).
PSBA = Proceedings of the Society of Biblical Archeology.
R = Rawlinson, H., Cuneform Inscriptions of Western Asia. London, Brit. Museum.
RB = Revue biblique internationale (Lagrange).
RHR = Revue de l'histoire des Religions (Reville).
$RPTh^3$ = Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl.
StML = Stimmen aus Maria-Laach.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie (Bezold).
ZAW = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft (Stade).
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des deutschen Palästinavereins.

Einleitung.

I. Non sine sanguine! — Das Härteste, was wir kennen, ist der Diamant: er spottet des Feuers, er trotzt dem Hammer, und der Stahl zersplittert an ihm; nur im Blute, sagen die Alten, erweicht sich seine unbeugsame Kraft. Das Härteste aber, was das klassische Heidentum empfand und es bis in Mark und Bein erschütterte, war das Bewußtsein, der Ungunst der launischen Götter verfallen zu sein, und auch dieses stahlharte Joch konnte nur durch die göttliche Kraft der heiligen Lebensessenz, des Blutes, gebrochen werden. Ist ja nach der Anschauung der Alten das Blut ein Teil der Gottheit selbst, und schon das babylonische Schöpfungsepos „Enuma eliš" spricht davon, daß die Göttermutter Ištar die ersten Menschen aus Lehmerde und dem Blute eines geschlachteten, freiwillig sich opfernden Gottes gebildet habe [1]. — Daher im Altertum die allgemeine Tatsache, durch Menschenopfer sich die Gunst der Götter zu erobern oder die verlorene wiederzugewinnen, eine Tatsache, die mit blutigen Buchstaben in den Annalen der Menschheit steht und uns die tiefinnersten Pulsadern ihres religiösen Fühlens und Denkens offen legt. — Wie hätte Israel, das von Jugendbeinen an mit den heidnischen Götzen buhlte, mitten im Völkergemisch des alten Orients von dieser Verirrung eines hyperreligiösen Heidentums frei bleiben können? Tatsächlich bezeugt uns die Bibel an zahlreichen Stellen die Existenz der atl Menschenopfer.

Am furchtbarsten herrschte die grausame Sitte wohl in der assyrischen Periode und insbesondere zur Zeit des Propheten

---

[1] Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum 1896 ff, VI 5. Schrader in KAT³ 497 und 488.

Jeremias. Es bestand damals im berüchtigten Tale Ben Hinnom eine eigens dafür errichtete Opferstätte (2 Kg 23, 10), und Jeremias eifert mehrfach in den schärfsten Ausdrücken gegen diesen Greuel; im Auftrage Jahves geht dieser Prophet hinaus ins Tal und läßt seine gewaltige Strafpredigt erschallen: „Höret das Wort des Herrn, ihr Könige von Juda, ihr Bewohner von Jerusalem! So spricht der Herr der Heerscharen, der Gott Israels: Siehe, ich lasse solches Unheil über diesen Ort kommen, daß jedem, der davon hört, die Ohren gellen werden, dafür, daß sie mich verlassen und . . . diesen Ort mit dem Blute der Unschuldigen erfüllt und den Götzen Höhen gebaut haben, um ihre Söhne den Götzen als Brandopfer zu bringen, was ich nicht befohlen noch geredet habe, noch mir in den Sinn gekommen ist.“ Zur Strafe werden die Molochdiener durch das Schwert fallen und ihre Leichname den Vögeln des Himmels und den Tieren des Feldes zum Fraße dienen (Jr 19, 3 ff). In der parallelen Stelle 32, 35 erfahren wir, daß auch Mädchen geopfert wurden: „Sie bauten dem Baal Höhen im Tale Ben Hinnom, um ihre Söhne und Töchter dem Moloch zu weihen, was ich nicht geboten habe und mir nicht in den Sinn gekommen ist, daß sie solche Greuel verübten und Juda zur Sünde verleiten sollten.“ Derselbe Gedanke wird mit fast den gleichen Ausdrücken 7, 31 f wiederholt. Ezechiel bezeugt die Kinderopfer schon für die Zeit des Wüstenzuges: „Du nahmst deine Söhne und Töchter, die du mir geboren hattest, und schlachtetest sie (den Götzen) zum Fraße; . . . meine Kinder schlachtetest du und gabst sie ihnen zum Opfer“ (Ez 16, 20; vgl. V. 36; Am 5, 25 f und unten). Desgleichen heißt es Ez 20, 26: „Um ihrer Missetat willen verunreinigte ich sie infolge ihrer Opfergaben, indem sie alle Erstgeburten weihten, und ich ließ sie in Entsetzen geraten, damit sie erkennen würden, daß ich der Herr bin.“ Daß dieses „Weihen“ (בְּהַעֲבִיר) ein wirkliches „Opfern“ war, geht mit Sicherheit aus V. 31 hervor: „Ihr beflecket euch mit dem Darbringen eurer Opfergaben, indem ihr eure Kinder durch das Feuer gehen laßt (בְּהַעֲבִיר בָּאֵשׁ), mit allen euren

Götzen bis auf den heutigen Tag."[1] Ez 23, 37—39, wo der Götzendienst Israels als ein Ehebruch gegen den Bund Jahves mit dem auserwählten Volke gebrandmarkt wird, heißt es von Samaria und Jerusalem, die unter dem Bilde von zwei unzüchtigen Weibern Oholla und Oholiba dargestellt werden: „Sie sind Ehebrecherinnen, und Blut ist an ihren Händen; sie haben mit ihren Götzen Buhlerei getrieben; ja sogar ihre Söhne, die sie mir geboren, haben sie ihnen zum Fraße gegeben. Auch das haben sie mir angetan: sie haben an jenem Tage mein Heiligtum geschändet und meine Sabbate entweiht, und wenn sie ihre Kinder ihren Götzen geopfert hatten, so betraten sie noch am selbigen Tage mein Heiligtum, um es zu verunreinigen; ja sogar inmitten meines Hauses taten sie dieses." — Für die Königszeit sind die Kinderopfer bezeugt durch 2 Kg 17, 17, wo von den zehn Stämmen berichtet wird: „Und sie weihten ihre Söhne und Töchter durchs Feuer und trieben Wahrsagerei und Zauberei." Wie wir weiter unten sehen werden, spielten Magie und Mantik bei den Kinderopfern eine große Rolle. Das Beispiel vom moabitischen König Meša, der auf den Mauern seiner belagerten Stadt seinen eigenen Sohn opferte, um von Kamoš den Abzug der Feinde zu erzwingen, ist allbekannt (2 Kg 3, 27). Auch die israelitischen Könige gingen vielfach mit schlechtem Beispiel voran; so schlachteten z. B. Ahas und Manasse ihre eigenen Söhne (2 Kg 16, 3; 21, 6. 2 Chr 23, 6). Als daher Josias den wahren Jahvekult wiederherstellte, zerstörte er auch das Tophet im Tale Ben Hinnom, „damit niemand mehr seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer dem Moloch weihe" (2 Kg 23, 10). Wenn ferner Salomo dem Kamoš der Moabiter und dem Moloch der Ammoniter in Jerusalem eigene Altäre errichtete (1 Kg 11, 7), so werden auch, da die Verehrung dieser Gottheiten wesentlich in Kinderopfern bestand, unter seiner Regierung solche vorgekommen sein. — Für die Zeit der Richter sind die Menschenopfer bewiesen durch den Bericht über Jephta, der zum Danke für

[1] Die nähere Erklärung dieser Stellen s. weiter unten.

einen über die Ammoniter errungenen Sieg seine Tochter schlachtete[1] (Richt 11, 30—40).

In diesen Berichten hebt die Heilige Schrift klar und bestimmt hervor, daß die Sitte der Kinderopfer ein heidnischer Greuel war, den Jahve nie gebot; zum Überfluß werden im Pentateuch die schärfsten Verbote gegeben, die Kinder dem Moloch zu opfern: „Wer unter den Söhnen Israels oder unter den Fremdlingen, die in Israel wohnen, eines von seinen Kindern dem Molochgötzen überliefert, soll des Todes sterben; das Volk des Landes soll ihn steinigen. Und ich selbst werde mein Angesicht wider ihn richten und ihn ausrotten aus der Mitte seines Volkes, weil er eines von seinen Kindern dem Moloch überliefert, mein Heiligtum verunreinigt und meinen heiligen Namen entweiht hat" etc. (Lv 20, 2 ff; vgl. Lv 18, 21; Dt 12, 31; 18, 10).

II. Angesichts dieser klaren und energischen Verbote könnte es überflüssig erscheinen zu fragen, ob die wahre Jahvereligion die Menschenopfer verabscheue oder im Gegenteil als gesetzlichen Kultus anerkenne. Allein gerade hier liegt der Brennpunkt des ganzen Problems. Ausgehend von angeblich sichern Resultaten der modernen Pentateuchkritik, bauen die Vertreter des orthodoxen Molochkultes auf dem Grundsatze auf, die Hebräer seien in vormosaischer Zeit rohe Nomaden gewesen, und ihre Religion habe, wie die jedes andern Naturvolkes, in Kannibalismus, Animismus, Fetischismus und Totemismus bestanden. In dem Pantheon der Naturgötter, so sagen sie weiter, erlangte der Feuergott Moloch allmählich den Vorrang, und dieser entwickelte sich im mächtigen Geisteskampf der großen Führer Israels zur erhabenen Gottesgestalt Jahves. Den Kulminationspunkt erreichte diese Entwicklung im reinen Gottesbegriff der Propheten. Zu diesem Zwecke gaben sie allen ihren moralischen und kultischen Gesetzen durch einen künstlichen Aufbau der Geschichte Halt und Autorität.

[1] Weitere Texte und Begründung der eben angeführten folgen im 2. Abschn., Kap. 3.

Die neuen Gesetze sowie der neugewonnene und geläuterte Gottesbegriff wurden als mosaisches Erbgut ausgegeben, an den Anfang der Offenbarung gestellt und das Verharren in den alten Kulten als Abfall von der wahren Religion verurteilt. So ist der Pentateuch in denjenigen Teilen, die eine höhere Gottesidee enthalten und gegen den Götzendienst eifern, nichts anderes als eine schlecht gelungene, großartige Priesterfiktion; daher die Behauptung, daß das Deuteronomium erst unter Josias entstanden, also 650 Jahre nach Moses, weil es in jener Zeit aufgefunden worden sei. — Demgemäß sind also auch die Pentateuchgesetze gegen die Kinderopfer ein Produkt späterer Zeit, und die Charakterzüge Jahves, das Gebot der Erstgeburt, das Ḥerem etc. zeigen positiv, daß der Molochdienst ein von Gott selbst angeordneter Kult war.

III. Es wäre ein Irrtum, zu glauben, daß diese Ansichten, wie überhaupt die ganze Pentateuchkritik der Wellhausenschen Schule ganz neu seien. Schon im Ausgange des 18. Jahrhunderts vertrat der noch wenig beachtete, aber hochgelehrte und in der ersten Zeit seiner öffentlichen Tätigkeit von der Kantschen Philosophie ganz eingenommene Weihbischof Dr Zirkel von Würzburg (geb. 1762, gest. 1817) die Meinung, daß „die jüdischen Religionsschriften“ erst nach der babylonischen Gefangenschaft entstanden seien und die Hagiographen in vielen Punkten aus babylonischen, ägyptischen und persischen Quellen geschöpft haben[1]. Ja er antizipierte bereits die ganze Babel-Bibel-Frage in allen ihren wesentlichen Punkten; die Menschenopfer sind nach ihm althebräischer Jahvekult, der erst nach dem Exil abgeschafft wurde. Die Verfasser der atl Schriften konstruierten damals auch die Erzählung vom Opfer Abrahams, um auf feine Weise dem Greuel entgegenzutreten[2].

---

[1] Vgl. das Werk von Dr A. Fr. Ludwig: Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theol. Aufklärung und kirchlichen Restauration I, Paderborn 1904, 117—119.

[2] Ebd. S. 115 ff.

Da Zirkel seine Anschauungen nur sporadisch und mehr im Vorübergehen in seinen Schriften äußerte, fanden sie wenig Beachtung und infolgedessen auch keine Widerlegung. Eine eingehende, systematische Darlegung der molochistischen Theorie unternahm zum ersten Male, soviel ich weiß, der Nürnberger Professor und Stadtbibliothekar Dr F. W. Ghillany; in einem 794 Seiten starken Bande[1] sucht er nachzuweisen, daß unser heutiger Pentateuch sich auf ein unter König Josias (622 v. Chr.) im Tempel gefundenes bzw. erfundenes Gesetzbuch gründet; nach Ghillany sind die Menschenopfer von Moses nicht verboten worden, sondern bildeten im Gegenteil von den frühesten Zeiten bis zum Untergang des Reiches Juda einen gesetzlichen und wesentlichen Teil des hebräischen Staatskultes. Mit Ghillanys Werk erschien zur selben Zeit das ganz gleichgeartete Buch seines Freundes und späteren Konvertiten G. Fr. Daumer[2]. Es kostet nicht wenig Selbstüberwindung, die ausgedehnten und langatmigen Abhandlungen dieser beiden Gelehrten bis zum Ende zu lesen. Mangel an historischer Kritik, philologische Willkür und gewaltsame Exegese arbeiten da einander dermaßen in die Hand, daß man es begreiflich findet, wie die beiden Forscher zu ihren teilweise geradezu grotesken Anschauungen kamen. Ich gebe davon hier einstweilen nur einen kurzen Überblick: Jahve, identisch mit Moloch, ist ein „zorniger, wutschnaubender Feuergott“, der sich in Gestalt eines rauchenden Ofens oder in Feuerflammen und Donnerrollen offenbart und nur am Blute der Opfertiere, der Kriegsfeinde, ja sogar der eigenen Lieblinge seine Freude hat[3]. Der erste Molochpriester war Abraham, der den Isaak schlachtete (sic!)[4]. Ihm folgte das Volk im

---

[1] Die Menschenopfer der alten Hebräer. Nürnberg 1842.

[2] Der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer als urväterlicher, legaler und orthodoxer Kultus der Nation, historisch-kritisch nachgewiesen. Braunschweig 1842.

[3] Ghillany a. a. O. 278—298 396—400 429—490. Daumer a. a. O. 3—12 18—20.

[4] Ghillany a. a. O. 660—678. Daumer a. a. O. 36—40.

Greuel nach, und Moses bestärkt es in seiner Grausamkeit durch die Hinopferung seines eigenen Sohnes, sowie besonders durch die Gebote der Erstgeburt und des Kriegsbannes[1]. Moses und Aaron starben selbst des Opfertodes für das sündige Volk[2]. Auch Samuel und David sind Molochpriester, indem sie die Kriegsfeinde „vor Jahve" schlachten, und der eherne Altar des salomonischen Tempels ist nichts anderes als ein heizbares Kinderopferidol. Die Bundeslade ist der Sitz Molochs, die Paschafeier ein ursprüngliches Kinderopferfest; kurz und gut, Jahve ist in seinem Kult und in all seinen Erscheinungsformen wesentlich identisch mit dem Molochgötzen, und erst die Propheten brachten es dahin, ihn in den Jahve der späteren Zeit umzustempeln[3].

Diese Theorien der beiden Nürnberger Gelehrten wurden in der Folgezeit in wesentlich gleicher Form wiederholt und nur hie und da mit neuen Gesichtspunkten gestützt. Eine eigene Widerlegung fanden die beiden Werke meines Wissens damals nicht. Eine längere Rezension erschien von dem Tübinger Privatdozenten Ernst Meier[4], der in mehr allgemeiner Weise die Anschauungen von Ghillany und Daumer zurückweist. Ungleich mehr Beachtung wurde den neuen Theorien von seiten der Rabbiner zu teil, und zwar aus dem Grunde, weil die Hauptabsicht der beiden Forscher dahin abzielte, die den Juden oft zur Last gelegten Ritualmorde als uraltes Jahvegebot nachzuweisen, zu dessen Befolgung heute noch ein jeder Jude verpflichtet sei; ein allgemeiner Kampf sollte gegen die Juden heraufbeschworen werden. So schrieb der Rabbiner M. Löwengard eine Broschüre[5], die sich aber in abstrakte, wenig zur Sache gehörige Erläuterungen und

[1] Ghillany a. a. O. 683—687 494—509 575—592. Daumer a. a. O. 24 f und 53 ff.

[2] Ghillany a. a. O. 709—722. Daumer a. a. O. 29—31.

[3] Ghillany a. a. O. 738—777 510—561 298—358. Daumer a. a. O. 127—136 60—62.

[4] Theologische Studien und Kritiken 1843, 1015—1045.

[5] Jehovah, nicht Moloch war der Gott der alten Hebräer; Entgegnung auf Ghillanys Werk „Die Menschenopfer der alten Hebräer". Berlin 1843.

Zornausbrüche verliert und an historischem Urteile wertlos ist. Auf diese wie auf eine andere, im Königsberger Literaturblatt erfolgte Rezension, antwortete Ghillany mit bitterem Sarkasmus und größter Erregung in einer neuen, 151 Seiten umfassenden Schrift[1]. Neue Gesichtspunkte finden sich in diesen Antworten nicht, und die Beweise für die einzelnen neuen Behauptungen ersparte sich Ghillany ganz. — In den folgenden zwei Dezennien erschien keine weitere ausführliche Abhandlung über unsern Gegenstand; nur da und dort fanden die Ansichten von Ghillany und Daumer teils weitere Begründung, teils Widerlegung[2].

IV. In eine ganz neue Phase der Entwicklung trat die Frage der Menschenopfer durch die nun folgenden kritischen Arbeiten der holländischen Gelehrten Oort[3], Herwerden[4], Kuenen[5] und Tiele[6]. Die Ansichten Daumers und Ghillanys wurden hier in ihren wesentlichen Teilen mit neuem philologischem Apparate und den Ergebnissen der Wellhausenschen Pentateuchkritik gestützt. Ganz im Sinne dieser Gelehrten und als ihr Nachfolger und Schüler schrieb in

---

[1] Das Judentum und die Kritik, oder es bleibt bei den Menschenopfern der alten Hebräer und bei der Notwendigkeit einer zeitgemäßen Reform des Judentums. Nürnberg 1844. Vgl. Haller in Literaturzeitung 1844, Sp. 426.

NB. Schon am 5. Februar 1839 verbot das protestantische Oberkonsistorium in München dem Prof. Ghillany jede geistliche Amtshandlung, bis er erklären würde, mit der Kirche in Lehre und Überzeugung übereinzustimmen. Vgl. Dr Bretschneider in der Allgemeinen Kirchenzeitung 1841, Nr 2, S. 17.

[2] So Schwenk, Die Mythologie der Semiten (1849); Abr. Geiger, Urschrift und Übersetzung der Bibel, Breslau 1857, 299—308; J. G. Müller, Art. „Moloch“ in Herzogs Realenzyklopädie IX[1] (1858 f). Einzelheiten kommen weiter unten zur Sprache.

[3] Het menschenoffer in Israel. Haarlem 1865.

[4] Het menschenoffer in Israel, in der Zeitschrift Waarheid in Liefde 1868, 1—31 81—108 161—173.

[5] Jahveh en Molech, in Theologisch Tijdschrift 1868, 559—589.

[6] De Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten. Amsterdam 1872. Französische Übersetzung: Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques, Paris 1882, 282 ff 311 ff 435 ff.

neuester Zeit B. D. Eerdmans seine Doktordissertation [1]. Nach Eerdmans ist es sehr unwahrscheinlich, daß die hebräischen Menschenopfer heidnischem Einfluß ihr Entstehen verdanken, im Gegenteil sind sie aus dem Jahvismus selbst herausgewachsen und von ihm gesetzlich geregelt worden. Der Grundcharakter Jahves ist nach diesen holländischen Forschern Strenge und Grausamkeit; er stimmt mit dem des Moloch vollständig überein; Jahve steht daher auf einer Linie mit Kamoš, er ist ein Feuergott und von dem Tophetgötzen in nichts verschieden. Die Kinderopfer sind daher ein wesentlicher Bestandteil des orthodoxen Jahvekultes [2]. Die Beweise für diese Behauptungen sind vielfach ganz gleichgeartet wie diejenigen von Ghillany und Daumer, wenn auch allerdings viel ernster und wissenschaftlicher gehalten; trotzdem scheint Eerdmans die Werke der beiden Nürnberger Gelehrten nicht gekannt zu haben, da er, soweit ich gesehen, dieselben nie erwähnt. Wie bereits gesagt, ist Eerdmans der Verteidiger und vollständige Interpret seiner Professoren Oort, Kuenen und Tiele. Ich werde mich daher in meiner Abhandlung hauptsächlich auf seine Schrift beschränken.

Lange vor Eerdmans schrieb der protestantische Theologe W. Baudissin seine gehaltvolle Doktordissertation [3], die zum

---

[1] Melekdienst en Vereering van Hemellichamen in Israels assyrische Periode. Leiden 1891.

[2] Ebd. 3 f: „Bovendien maakt eene overweging van de verschillende gegevens in het O. T. het zeer onwaarschijnlijk dat deze cultus aan vreemden invloed zijn ontstaan zou danken . . . Ter verklaring van het verschijnsel meende ik dus tot Israel te moeten terugkeeren. De eigenschappen van onverbiddelijke gestrengheid, ja wreedheid, die den grondslag van Jahwe's wezen uitmaken, komen met de karaktertrekken der Melekgoden volkomen voereen; en als wij dan zien, dat er tal van Israëliten waren, die openlijk beweerden Jahwe door hunne kinderoffers welgevallig te zijn, mogen wij niet aarzelen in die Melek-vereering een reveil der orthodoxie te zien." S. 128: „In beginsel zijn de god in den tempel en de god in het Tofet niet onderscheiden. . . . Op den Sion werd eene meer ontwikkelde gestalte van den Tofet-god aangebeden"; vgl. noch S. 130 f.

[3] Jahve et Moloch sive de ratione inter Deum Israelitarum et Molochum intercedente. Lipsiae 1874. 85 Seiten.

ersten Male in wissenschaftlicher, aber gedrängter Form gegen die Prinzipien des „orthodoxen Molochdienstes“ Stellung nahm. Baudissin behandelt aber mehr die mythologische Seite der Frage und vertritt, wie noch in seinem Artikel „Molek“ [1], bezüglich der atl Literarkritik Ansichten, die nicht jeder gutheißen wird. Auf beide Schriften werde ich später zurückkommen. — Eine ungemein anregende und rein exegetische Behandlung erfuhr unsere Frage durch die Broschüre des protestantischen Professors Ad. Kamphausen in Bonn [2]. Die Schrift ist für weitere Kreise berechnet und charakterisiert sich selbst (S. 1 und 6) als Widerlegung einerseits Kaulens [3] und Van Hoonackers [4], welche Jephtas Tochter nicht dem Opfertod, sondern dem Heiligtume geweiht wissen wollten, anderseits Meinholds [5], der in vielen Punkten auf seiten der Vertreter des orthodoxen Molochdienstes steht. In dem engen Rahmen eines Programmes hat Kamphausen mit sehr gutem Erfolg den Nachweis geliefert, daß die israelitische Religion und die Menschenopfer zwei sich ausschließende Dinge sind. Das letzte Wort über unsere Frage kann natürlich mit dieser sehr inhaltsreichen, aber doch mehr aphoristischen [6] Arbeit noch nicht gegeben sein. Mehr als einmal, besonders betreffs der modernen Bibelkritik, wird man die darin niedergelegten Ideen beanstanden. Die Behauptung z. B., Ezechiel (20, 25 f) habe sich mit der Datierung der Menschenopfer in die Wüstenzeit in seiner Geschichtskonstruktion geirrt (S. 74), ist sicher unberechtigt, bevor man nicht die Möglichkeit der Kinderopfer bei der Generation des Wüsten-

---

[1] RPTh³ XIII 270—303.

[2] Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion (Programm). Bonn 1896. 75 Seiten.

[3] Commentatio de rebus Iephtae ducis. Bonnae 1895.

[4] Le vœu de Jephté. Louvain 1893.

[5] Wider den Kleinglauben; ein ernstes Wort an die evangelischen Christen aller Parteien. Freiburg i. Br. 1895.

[6] Ein Rezensent schreibt in der RHR XLII 451 darüber: C’est un resumé de toute l’évolution de la religion d’Israël resumé excessivement nourri.

zuges in Erwägung gezogen. Gerade hier, glaube ich, läßt sich zur Frage noch sehr viel Wesentliches beibringen; ich meine nämlich, daß Kamphausen nur einen Teil des Problems behandelt hat: die Unvereinbarkeit der Menschenopfer mit dem wahren Jahvekult. Dieser mehr negative Teil der Frage bleibt aber noch so lange schwach und unvollständig, bis nicht positiv nachgewiesen wird, daß die Menschenopfer ihre Existenz in Israel auswärtigen, heidnischen Einflüssen verdanken. Oder müssen wir den Vertretern des legalen Molochdienstes nicht in gewissem Sinne recht geben in ihrer Behauptung, an heidnischen Einfluß sei nicht zu denken, wenn gerade, was Kamphausen (S. 24 und 62) selbst zuzugeben scheint, die Babylonier und Ägypter, mit denen Israel lange Zeit in Berührung stand, keine Menschenopfer hatten?[1] Wie wenig noch die Gegner überzeugt sind von der Irrigkeit ihrer Anschauungen, zeigt die große Anzahl der hervorragenden Gelehrten der allerneuesten Zeit, die sich über den „Molochcharakter Jahves", über die „Spuren des alten Heidentums" und die in der atl Gottesverehrung noch „sichtbaren Windeln der Naturreligion" ausgesprochen haben[2].

Der Vollständigkeit halber muß ich zum Schlusse noch die allerneueste und katholischerseits die erste[3] Publikation über unsern Gegenstand erwähnen, die ich allerdings am liebsten ungenannt lassen möchte. Es ist die Broschüre von Dr Karl

---

[1] Vgl. Eerdmans, Melekdienst S. 121.

[2] Weiteres hierüber s. unten 2. Abschn., 1. Kap.

[3] Einzelne kleine Abhandlungen katholischer- wie protestantischerseits wurden schon lange vor Entstehung der Kontroverse geschrieben; sie fanden es selbstverständlich, daß die Menschenopfer mit dem wahren Jahvekult unvereinbar sind; ich konnte leider nur einen Teil derselben zu Rate ziehen: Valentin Greissing, זבח בנים למלך, Wittenbergae 1678 (Dissert.); Joh. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus eorumque rationibus, Cambridge 1685 (Tübingen 1732), l. 2, c. 13, S. 360—370; Joh. Braun, Selecta sacra, Amsterdam 1700, l. 4, c. 8, S. 449—476; M. F. Cramer, De Molocho Ammonitarum idolo, Wittenbergae 1720 (Dissert.); Τεκνοθυσία Iudaeorum, Leipzig 1735 (Dissert.); Thesaurus antiquitatum sacrarum XXIII, Venedig 1760, 631—644 861—924.

Mommert[1]. Dieser durch seine „Topographie Jerusalems“[2] bekannte Gelehrte vertritt Anschauungen, die in vielen Punkten nichts anderes als das System Daumers und Ghillanys in neuer Auflage sind. Da nach Mommert מַלְאָךְ־יַהְוֶה „Moleoch Johveh“ ausgesprochen wird und dasselbe ist wie „Moloch Jahveh“, so sind Jahve und Moloch einfach identisch[3]; die mosaische Religion fordert in Theorie und Praxis die Menschenopfer (a. a. O. S. 46 f), und es ist sonderbar, von einem „römisch-katholischen Pfarrer“ (!), wie sich der Verfasser nach der Einleitung unterschreibt, zu hören, daß die Menschenopfer „den Mittelpunkt beider Kulte, des patriarchalischen Molochkultes wie des mosaischen Jahvekultes bildeten, nur daß im ersteren die eigenen Kinder, im letzteren aber vorwiegend fremde Menschen geschlachtet wurden“ (S. 41 f). Jahve fordert für sich das blutige (!) Opfer der Erstgeburt als Vorbild des Opfertodes Christi (S. 87). Wie für Daumer und Ghillany, so ist auch für Mommert Abraham der erste Molochverehrer bei den Hebräern, und der Tod Mosis und Aarons sind Menschenopfer für das sündige Volk (S. 28 37 ff 63 f). Moses, „der die Religion und den Gott seiner Väter wohl nie recht kennen gelernt“ (S. 27) und „der dem patriarchalischen Kult ebenso feindlich gegenübersteht wie dem christlichen“ (S. 26), hat dem Moloch den Namen „Johveh“ gegeben (S. 29), und dieser „Moloch-Johveh“ ist es, der sich bis in die Prophetenzeit hinein

[1] Menschenopfer bei den alten Hebräern. Leipzig 1905.

[2] 3 Bde, Leipzig 1900—1905.

[3] „Daß der Name ‚Moleoch‘ (מַלְאָךְ), welcher dem Judengott ‚Johveh‘ in der alten Zeit so häufig beigelegt wurde, mit dem ‚Molech‘ (מֹלֶךְ) oder ‚Moloch‘, welchen die Ammoniter, die ja doch Semiten waren, verehrten, und mit dem ‚Moloch‘ (מֹלֶךְ), welchem die Juden im Tal Gehinnom bei Jerusalem mit Hintansetzung des mosaischen Johvehkultes noch in den Tagen der Könige so eifrig dienten, identisch ist, dürfte, wenn auch nicht sprachlich, so doch sachlich für sicher gelten“ (a. a. O. S. 6). — Daß im Alten Testament „Maleak“ fälschlicherweise öfters für „Melek“ steht (z. B. 2 Kg 6, 33; 1 Chr 21 und umgekehrt Jb 15, 24; 2 Kg 7, 17; vgl. Gesenius, Lexikon[14]), wissen wir; beide aber als identisch anzusehen, fällt niemand ein.

vom Opferblut der Tiere und vom „rohen Menschenfleisch“ nährte.

Es ist schwer zu sagen, über was man sich mehr wundern soll, über die kühnen Behauptungen, die Mommert aufstellt, oder über die magern Beweise, die seine Behauptungen stützen sollen. Man darf doch nicht glauben, daß einfach eine willkürliche Zusammenstellung nach eigenem Geschmacke übersetzter Stellen, auch wenn sie, wie bei Mommert, in einer 88 Seiten starken Schrift allein schon ungefähr 40 Seiten einnehmen, eine Frage löst, mit deren Beantwortung das ganze Wesen der atl Religion steht und fällt. Von Wissenschaftlichkeit oder kritischer Beurteilung des Stoffes ist bei Mommert keine Spur; neben Daumer, dem ein Zitat von vier Seiten (S. 7—10) entnommen wird, ist kein einziges Werk über den Gegenstand zu Rate gezogen worden. Sein ganzes Vorgehen läßt sich nur aus der Tendenz erklären, der jüdischen Religion, wie sie heute noch besteht, den Ritualmord und das Vergießen von Menschenblut als vorgeschriebene Kultform nachzuweisen, um alle aufzumuntern, „diesen barbarischen und gottesräuberischen Kult, welcher Mord und Totschlag zum Range göttlicher Gebote erhebt, samt den Menschen, die ihn ausüben, zu beseitigen“ (Einleitung S. VI). Ich werde daher Mommert nicht unrecht tun, wenn ich seine Schrift im Verlaufe meiner Abhandlung nur selten erwähne.

Erster Abschnitt.

Die Menschenopfer bei den benachbarten Völkern der alten Hebräer und ihr Verhältnis zum Molochdienst.

Erstes Kapitel.

Die Menschenopfer bei den alten Ägyptern.

§ 1. Findet sich in den ägyptischen Denkmälern keine Spur von Menschenopfern?

Die Heimstätte Israels, das kleine Palästina, lag zwischen den beiden größten Kulturzentren des alten Orients, Ägypten einerseits, Babylonien-Assyrien anderseits; seine Geschichte und Kultur ist daher mit beiden Ländern aufs engste verknüpft, und wenn fremde Religionselemente ihren Einfluß auf die religiöse Entwicklung Israels ausgeübt haben, so wird man nebst dem Zweistromlande vor allem an das Pharaonenreich zu denken haben; dies um so mehr, da ja Palästina nicht nur Ägypten unmittelbar benachbart ist, sondern auch in der ältesten Zeit jahrhundertelang (430 Jahre) unter ägyptischer Herrschaft stand und mit Ägypten den regsten Kulturaustausch pflegte. Wie tiefgreifend übrigens ägyptischer Einfluß auf phönizische und somit wohl auch auf israelitische Denkweise gewesen, zeigt die ganze Religion, Zivilisation und Kunst Phöniziens[1]. Ein Wort über die etwaigen Menschenopfer Ägyptens ist daher zur Beleuchtung des Molochdienstes der Hebräer wesentlich notwendig.

Nun aber leugnet man so ziemlich allgemein die Menschenopfer bei den alten Ägyptern überhaupt, und kein geringerer

[1] Vgl. darüber Baethgen, Beiträge 62.

als Ed. Meyer sagt z. B.: „In den Denkmälern findet sich jedenfalls nie die geringste Anspielung auf dieselben. Dem historischen Ägypter sind sie völlig fremd und ein Greuel so gut wie den späteren Hebräern.“ [1] Allerdings ist der Ursprung der ägyptischen Menschenopfer in sagenhaftes Dunkel gehüllt. In der mythologischen Inschrift aus dem Grabmal Setis I. zu Theben (ungefähr 1327 v. Chr.) wird berichtet, daß zur Zeit der Götterherrschaft, als die Menschen gegen Ra sich empörten, in der Versammlung der Götter beschlossen worden sei, die Menschen zu töten; dieser Beschluß wurde durch die Göttin Hathôr ausgeführt, so daß das ganze Land bis Herakleopolis mit Menschenblut bedeckt war. Nachdem man jedoch dem Ra ein mit Menschenblut gemischtes Getränk bereitet, legte sich sein Zorn, und er schwor, die Menschen (remtw) nie mehr zu töten [2] und die Menschenopfer durch Tieropfer zu ersetzen [3].

In dieser Inschrift scheint das Menschenopfer nur erwähnt zu sein, um gleich wieder abgeschafft zu werden. Allein nach Lefébure ist in ihrem weiteren Verlauf gerade der Ursprung und die Einsetzung der Menschenopfer durch die Götter ausdrücklich bezeugt. Dieser berühmte Ägyptolog schreibt: „L'institution des hécatombes humaines est formellement rappelée au texte de la destruction des hommes, lorsque les Égyptiens ayant massacré les ennemis du Soleil, celui-ci dit à ses alliés: Vos péchés vous sont rémis, car le sacrifice détourne le sacrifice.

Telle fut l'origine du sacrifice.“ [4]

---

[1] Gesch. des alten Ägyptens, Berlin 1887, Grote, 42. Vgl. Bunsen, Ägyptens Stelle in d. Weltgesch. I 43 f; Orelli, Allg. Religionsgesch., Bonn 1899, 163; Dillmann, Handbuch 55 98; Eerdmans, Melekdienst 121.

[2] Vgl. Naville, La destruction des hommes par les dieux, in den Transactions SBA IV 1—19 und VIII 412 ff; Wiedemann, Religion 32 ff.

[3] Maspero, Histoire I 123.

[4] Lefébure, Tombeau de Seti I, in den Mémoires de la Mission française du Caire, vol. II, p. 4, pl. XVI, 1, 35—36. Sphinx III 131 f. Naville, La religion des anciens Egyptiens 183.

In der Tat kann diese Inschrift nicht die Abschaffung der Menschenopfer und ihre bloße Ersetzung durch Tieropfer besagen, sondern nur die Änderung des Opferobjektes erklären, insofern nämlich von nun an nicht etwa überhaupt kein Mensch, sondern nur speziell kein Ägypter mehr geopfert werden dürfe. Dieser Sinn der Inschrift läßt sich wohl erschließen:

1. Aus dem Worte „rmṯ“, welches die Ägyptologen nicht vom Menschen überhaupt, sondern vom eigentlichen Ägypter verstehen, der den Fremden gegenüber als Mensch κατ' ἐξοχήν gilt [1].

2. Aus der Angabe einerseits des Manetho bei Porphyrius [2], daß zu Heliopolis und in der Stadt Eleityia (heute El Kab) täglich drei sog. „typhonische“ Menschen lebendig verbrannt wurden, und anderseits des Siculus Diodorus (1, 88), daß die in Ägypten dem Gott Osiris geopferten Menschen rotköpfig (πύρροι), wie Typhon, gewesen, und daß es wenig rotköpfige Ägypter, aber rotköpfige Fremde in Menge gegeben habe.

3. Aus der eben zitierten Stelle des Manetho, nach welcher der König Amosis (1580—1555, der Besieger und Austreiber der Hyksos und Begründer der 17. Dynastie) die Menschenopfer in Heliopolis abschaffte und statt der drei Menschen täglich drei Wachsfiguren (κηρίνους) opferte.

4. Aus den tatsächlichen Menschenopfern der späteren Zeit, wie sich sofort zeigen wird.

Auch angenommen, wir hätten in diesen Berichten nur Sagen ätiologischen Charakters, die erklären sollten, weshalb rothaarige Rinder und Wachsfiguren geopfert wurden, so hätten sich diese Sagen doch wohl nicht bilden können, wenn ihnen nicht ein historischer Kern zu Grunde gelegen [3].

---

[1] Vgl. Naville, La religion des anciens Egyptiens 18.

[2] FHG (ed. Müller) II 616, Fragm. 84.

[3] Al. Moret (RHR LVII [1908] 96) sagt mit Recht: Le texte de la destruction des hommes nous apprend que les hommes se rachetèrent de la destruction totale par l'immolation de quelques coupables, ennemis, impénitents du dieu Râ.

Als Beweise für wirklich historische Menschenopfer führe ich an:

I. Einen Text auf der Stele von Amada (1, 16 f), welchen Lefébure erwähnt[1]. Amenophis II. (1461—1437) erklärt nämlich in dieser Inschrift, daß er, von Syrien zurückgekehrt, „vor dem Gott Ammon, seinem Vater, sieben der obersten Kriegsgefangenen mit eigener Keule niedergeschlagen habe“.

II. Die berühmt gewordene Darstellung auf der großen, von M. Quibell 1898 in Hierakonpolis ausgegrabenen Schieferplatte des Königs Nar-Mer aus der zweiten thinitischen Dynastie (ungefähr 3000 v. Chr.)[2]. Mit Hinweglassung der vielen diskutierten Einzelheiten hebe ich aus der reichen Literatur der Ägyptologen über diesen Gegenstand nur folgende sicher scheinende Resultate hervor:

Die Darstellung ist die älteste, die bis jetzt bekannt geworden. Die eine Seite der Platte zeigt den König Nar-Mer, wie er einen vor ihm knienden, fast nackten Feind niederschlägt. Hinter dem König hält ein Diener seine Sandalen und ein Libationsgefäß; am Halse trägt er (nach Capart a. a. O.) ein Pektorale; über dem Opfer befindet sich eine sonderbare Gruppe mit einem Menschenkopf, einem Vogel und Blumenbouquet. Wie Spiegelberg (a. a. O.) nachgewiesen, stellt diese Seite der Platte den Sieg dar, welchen der König Nar-Mer über die Bewohner des Nordens davongetragen.

Interessanter aber für unsern Gegenstand ist die obere Darstellung auf der Rückseite der Platte. Der König, ent-

[1] Sphinx III 129.

[2] Egyptian Research Account. Fourth Memoir. Hieraconpolis. P. I: Plates of discoveries in 1898 by J. E. Quibell; with notes by W. M. F. Petrie, London (Quaritch) 1900, pl. XXIX. Vgl. PSBA XXII 131 ff von Legge. In Recueil des traveaux XXI 118 ff 65 von Naville. Sphinx III 184 f von Piehl. OL, Jahrgang 1898, Nr 7, col. 219 f von M. Müller und Nr 8, col. 233—238 von Spiegelberg. CRAI XXVII (1899) 60—67, 4 pl. von M. Henzey. RHR XLIII 249—274 von Capart.

sprechend seiner Würde, überlebensgroß gezeichnet, zieht einher, Streitkolben und Sceptergeißel in der Hand; vor ihm schreiten zunächst ein besiegter, fremder König sowie vier Krieger mit den erbeuteten Standarten, hinter dem König ein durch seine Kleidung erkennbarer, ägyptischer Priester, der zwei Sandalen und ein Gefäß in den Händen trägt; rechts wird dieses Feld von den in zwei Reihen daliegenden geköpften zehn Feindesleichen abgeschlossen. Ihre Arme sind fest an den Leib geschnürt, ihre abgeschlagenen Köpfe liegen zwischen den Beinen und sind (nach Petrie) mit einer Ochsenhaut umhüllt, an der man noch die Hörner sieht. M. Quibell, Legge, Petrie, Capart (a. a. O.) und Foucart[1] denken an ein Menschenopferfest, das der König zum Danke für den über die Annu errungenen Sieg begangen. Daß die Ägypter ein solches Fest alljährlich gefeiert, bezeugt der Kalender von Palermo[2], und Naville[3] hält dafür, daß die besprochene Platte eben dieses Fest darstelle[4].

Daß es sich auf dieser Darstellung wirklich um Menschenopfer handelt, möchte ich ferner erschließen:

1. Aus den Paralleldarstellungen von Abydos (s. S. 20), wo der zu opfernde „tekennu" ebenfalls in eine Ochsenhaut gehüllt ist[5].

2. Was hätte sonst der Priester für eine Bedeutung, wenn es sich nicht um eine religiöse Szene handelte?

---

[1] Sphinx IV 198.

[2] Naville, Recueil des traveaux XXI 116 120. Weitere Belege für ein solches Fest s. bei Capart in RHR LIII 271 ff.

[3] A. a. O.

[4] Capart a. a. O. identifiziert diese Annu mit den עֲנָמִים, die Gn 10, 13 als Misraims Nachkommen bezeichnet werden; das „m" in Anam wäre Afformativum, das auch sonst vorkommt (Gesenius, Gr.[26] 233 t.).

[5] Über die Bedeutung dieser Zeremonie für das Menschenopfer vgl. Lefébure in PSBA XV 433 439; Al. Moret in den Annales du Musée Guimet XIV 44 und XV 159. Der gleiche Brauch herrschte auch beim Totenkult; vgl. Schiaparelli, Il libro dei funerali degli antichi Egiziani I, Roma 1881, 60—66.

3. Ist es denn etwas Besonderes für den König, daß er einen Feind niederschlägt? Hat nicht der letzte Soldat dasselbe getan? Und warum eine besondere Abbildung davon herstellen lassen, wenn es sich nicht vielmehr um einen kultischen Akt handelt? Das Niederhauen eines Gefangenen kann auch keine Blutrache bedeuten; denn diese wurde im Kriege selbst geübt[1].

III. Aber nicht nur bei Dankfesten wurden Menschen geopfert, sondern bei jeder wichtigeren Feierlichkeit, die man zu Ehren des Horus von Edfu, der Hathôr von Denderah und des Ammon von Karnak beging; die Palette des Königs Den[2] zeigt den Herrscher, wie er selbst die Menschen und Tiere zum Opfer schlachtet.

Ähnliche klassische Reliefs mit den gleichen Opferszenen finden sich von den ältesten Zeiten an bis in die letzten Phasen der griechisch-römischen Periode[3] auf einer Reihe von Monumenten, deren mehrere bei Lepsius[4] abgebildet sind. Der Neujahrstag und das von den Ägyptologen vielbesprochene Fest „Sed"[5] wurden ebenfalls mit Menschenopfern gefeiert[6].

IV. Von besonderer Wichtigkeit für die Menschenopfer Ägyptens sind die Grabdenkmäler des Mentuherkhepeshef[7] (auch „Montuhikhopshuf" transkribiert) und Setis I. aus der 19. Dynastie (1327—1258). Die dortigen Darstellungen be-

---

[1] Depuis les temps archaïques jusqu'à l'époque greco-romaine le sacrifice des prisonniers par le roi devant les dieux est un motif classique de decoration des temples et rien ne prouve que ces immolations n'aient été souvent réelles (Al. Moret, in RHR LVII 96).

[2] Spiegelberg in der Zeitschrift für ägypt. Sprache XXXV 8.

[3] Al. Moret a. a. O. XV 179 und Anm.

[4] Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien III 61 139a 144 184 186 194 195 207 210; IV 51b (Ptolemäus XIII) 74 (Tiberius).

[5] Al. Moret a. a. O. XV 235 ff. OL IV 9. Es war ein Erinnerungsfest an die Krönung des Königs „ayant pour effet d'assurer au roi un renouvellement de vie pour des millions d'années" (Al. Moret a. a. O. XV 267).

[6] Abbildungen bei Lepsius a. a. O. II 116 und Al. Moret a. a. O. XV, Fig. 88.

[7] Maspero, Mémoires V 435—468.

treffen die Bestattung großer Persönlichkeiten in Abydos. Auf Fig. 2 wird[1] der Mumienbehälter nicht von Tieren gezogen wie gewöhnlich, sondern von vier Priestern; vor ihnen schreiten drei andere Priester mit einem Schlitten, auf dem ein Mensch, mit dem Gesicht nach unten liegend, dargestellt ist (Fig. 1); er heißt tekennu oder tikanu, d. h. ein dem Volke der Tekennu angehöriges, zum Opfer bestimmtes Individuum[2]. Die Tötung eines tekennu am Grabe eines Fürsten war in Abydos das hauptsächlichste, aber keineswegs das einzig bekannte Menschenopfer; das zeigen die übrigen Darstellungen des Grabmals. Nach einer Reihe von verschiedenen Zeremonien zerbrach man vor dem Sarkophag die Waffen und andere für den Toten bestimmte Utensilien[3]. Priester heben ein rundes Grab aus[4] und fahren den tekennu auf seinem Schlitten dahin[5]. Voran schreitet eine Person mit einer großen Ochsenhaut in den Händen, welche mit dem tekennu in besonderer Beziehung steht[6]. Nebst mehreren Ochsen, die nun geschlachtet werden[7], erscheinen zwei Nubier (kesti oder kasu, d. h. einer, der verstümmelt oder begraben werden soll). Zuerst mit dem Gesicht am Boden liegend, sehen wir sie nachher auf den Knien, jeder inmitten zweier Priester, die im Begriffe stehen, sie mit einem Strange zu erdrosseln. Für beide wird sodann

---

[1] Maspero, Mémoires V 439.

[2] Über die Bedeutung dieses Ausdrucks vgl. den Artikel Lefébures in Sphinx III 150—161. Lefébure kommt dort zum Schlusse, daß „tekennu“ ein Volk bezeichne, das nahe bei Ägypten in Libyen wohnte und Berberisch sprach. Tatsächlich sollen heute noch die dortigen Kabylen rötlich-blondes Haar haben, ganz entsprechend den Eigenschaften, welche der zum Opfer bestimmte Mensch bei den Ägyptern haben mußte. Vgl. auch Maspero a. a. O. 456. Wie ich sehe, kommt auch in der drittletzten Zeile der Israel-Stele (1250 v. Chr.) der Name Tekennu vor; er bezeichnet ein bei Libyen ansässiges Volk und ist mit unsern Tekennu wohl identisch.

[3] Maspero a. a. O. Fig. 5, S. 446.

[4] Ebd. Fig. 6, S. 450.

[5] Ebd. Fig. 7, erstes Feld, S. 452.

[6] Ebd. 453 und Lefébure in Sphinx III 148.

[7] Maspero a. a. O. Fig. 7, zweites Feld.

ein eigenes ovales Grab bereitet[1], und aus den Beischriften scheint hervorzugehen, daß an Stelle der zwei zu Opfernden ihre Haare begraben werden, eine Substitution, die sich bei allen Völkern des Altertums findet[2]. Wenn die Ägypter ein Gelübde machten, dann schnitten sie das Haar ihrer Kinder ab, um es dem von ihnen angerufenen Gott zu weihen[3]. Beim Tod einer Katze rasierten sie sich die Augenbrauen, beim Tod eines Hundes aber den Kopf und den ganzen Körper[4]. Da die Haare als der Sitz des Lebens und die genannten Tiere als Götter verehrt wurden, so sind diese Haare nur eine Substitution für eigentliche Menschenopfer. Sollte auch in unserem Falle das Haar der zwei Nubier an ihre Stelle treten, so würde der an ihren Hals angelegte Strang ihre wirkliche Hinopferung nur andeuten, ähnlich der Zeremonie bei den römischen Luperkalien, wo man zwei Jünglingen die Stirn mit blutigem Messer berührte[5], oder dem griechischen Artemisfeste in Attika, wo man die zum Opfer Bestimmten am Halse nur leicht bluten ließ[6].

Maspero[7] sagt: Une cérémonie fictive suppose une cérémonie du même genre en usage antérieurement, et je ne doute pas pour ma part, que les Égyptiens de tous les temps aient sacrifié l'homme, si non regulièrement, au moins en des circonstances importantes.

Daß aber diese Menschenopfer nicht allein beim Totenkult, sondern auch beim Götterkult in Übung waren, zeigt einerseits die Darstellung des tekennu in Abydos[8], anderseits die völlige Gleichheit der Ideen und Zeremonien in beiden Kulten[9]. Osiris selbst war der erste Tote; der König ist Sohn, Erbe und Nachfolger der Götter und verehrt dieselben als seine Vorfahren

---

1 Maspero a. a. O. Fig. 8, drittes Feld, S. 457.

2 Smith, Religion der Semiten 248 ff.

3 Herodot II 65 und Diodor I 83. Vgl. das Nasiräat der Israeliten.

4 Herodot II 65—66.

5 Plutarch., Vita Romuli 27.

6 Euripides, Iphigenia gegen Ende.

7 A. a. O. V 455.

8 Lefébure in Sphinx III 156 ff.

9 Vgl. Al. Moret, Le rituel, in den Annales du Musée Guimet XIV 6 39—44 220—224 226.

und Verwandten, bringt ihnen Opfer, um sie vor den feindlichen Angriffen des Set zu schützen[1].

Wurden also beim Totenkult Menschenopfer gebracht, so waren sie beim Götterkult wohl auch in Übung. Die sonst richtige Bemerkung Kamphausens[2], da nicht von Menschenopfern zu sprechen, wo es sich nur darum handle, verstorbenen Kriegern und Königen geschlachtete Sklaven ins Grab nachzuschicken, damit jene in den himmlischen Gefilden Bedienung hätten, darf also für die Ägypter aus dem erwähnten Grunde nicht gelten; denn jeder Götterkult war in Ägypten ursprünglich Totenkult.

Während man zu Abydos in Oberägypten die rothaarigen Libyer opferte, mußte man zu Busiris in Unterägypten mit den blonden Seeräubern und Reisenden aus Griechenland vorlieb nehmen, welche die Geldsucht oder ein Unglück an die Küste Ägyptens geführt hatte[3]. Palästina, wo nur die kriegerischen Philister blondes Haar trugen, konnte keine Quelle dafür bieten. Wenn auch Homer die Griechen als ein Volk mit schwarzen Augen bezeichnet, so gibt er doch den meisten seiner Heroen und Gottheiten das Epitheton φοῖνιξ = rot, worin ihm auch die Tragiker folgen. Dikäarch erzählt, daß die Thebaner blond waren und in Böotien eine ganze Völkerschaft rote Farbe hatte[4].

V. In Busiris, Abydos, Herakleopolis und andern Städten Ägyptens wurde während der Nacht des 12. und 30. Choiak ein Fest gefeiert (khebs-ta), das wesentlich in Menschenopfern bestand[5]. Das Totenbuch[6] sagt über die Opfer an diesem Fest in Busiris: „Die Genossen des Set kamen und verwandelten sich in Tiere, die man dann den Göttern opferte“; Tot, Osiris, Anubis eröffnen die Reihe, „um ihr Blut zu ver-

[1] Al. Moret, Du caractère religieux, in den Annales du Musée Guimet XV 5 ff 147 f.

[2] Das Verhältnis des Menschenopfers 23.

[3] Vgl. Odyssee, Gesang 14 und 15.

[4] Vgl. Gruppe, Griech. Mythologie I 254.

[5] Vgl. Lefébure in Sphinx III 162; Al. Moret a. a. O. XIV 39 ff.

[6] Kap. 18, L. 21—23.

gießen, und man übergibt sie den Einwohnern von Busiris zur Prüfung", um nämlich zu sehen, ob sie zum Opfer tauglich seien. Daß diese Opfer verbrannt wurden, zeigt deutlich eine andere Stelle des Totenbuches[1]: „Wehe denen, die sich gegen mich erheben", spricht Set. „Derjenige, der sich nähert, muß durchs Feuer gehen unter der Aufsicht der Einwohner von Tattu: das ist die Vernichtung des Lebens seiner (Sets) Feinde."

Will man sich einen Begriff machen von der Grausamkeit der busiritischen Menschenopfer, so vergleiche man einerseits die Erscheinung des Tat[2] (ein nasenloser Kopf mit ungeheurem Mund und Backen, in der einen Hand den Haken, in der andern die Geißel), anderseits den grausamen Busiris selbst, der sich nach den Aussagen der Griechen mit dem Fleische der geopferten Menschen nährte (τῶν ξένων τοὺς ἀφικνουμένους θύων κατήσθιεν)[3], ähnlich wie der Gott Huitzlilopochtli der Azteken[4].

§ 2. Zeugnisse der griechischen und römischen Schriftsteller.

VI. Da die Menschenopfer in Busiris die berühmtesten waren, so haben uns die Schriftsteller manche interessante Einzelheiten darüber berichtet.

Diodor[5] sagt, daß die Könige Ägyptens ehemals Menschen von der Farbe Typhons (rot) auf dem Grabe des Osiris opferten; da aber die roten Menschen in Ägypten so selten gewesen seien als häufig in andern Ländern, so habe man stets Fremde geopfert.

Von den Anthropothysien in Heliopolis läßt Porphyrius den Manetho berichten[6], daß man dort der Hera an einem Tage drei Menschen opferte; Amosis habe diese Opfer abgeschafft und durch Wachsopfer ersetzt: Κατέλυσε δὲ καὶ ἐν Ἡλίου πόλει τῆς Αἰγύπτου τὸν τῆς ἀνθρωποκτονίας νόμον Ἄμωσις . . . .

---

[1] Kap. 17 gegen Ende.

[2] Maspero, Histoire ancienne I 130.

[3] Isocrates, Busiris 30. Gruppe a. a. O. I 492 f.

[4] RHR XXXIX 18 ff. [5] II 45 88.

[6] FHG (ed. Müller) II 615, Fragm. 83.

Ἐθύοντο δὲ τῇ Ἥρᾳ καὶ ἐδοκιμάζοντο καθάπερ οἱ ζητούμενοι καθαροὶ μόσχοι καὶ συσφραγιζόμενοι· ἐθύοντο δὲ τῆς ἡμέρας τρεῖς, ἀνθ' ὧν κηρίνους ἐκέλευσεν ὁ Ἄμωσις τοὺς ἴσους ἀποτίθεσθαι. Daß diese Menschen von roter Farbe waren und nicht erst geschlachtet, sondern lebendig verbrannt wurden, berichtet Manetho im Fragment 84. Aus demselben geht zugleich hervor, daß diese Opfer besonders in den Hundstagen, bei großer Dürre, Pest und andern Kalamitäten gebracht wurden; die Asche der Verbrannten streute man gegen den Wind: Ἐν Εἰληθυίας πόλει ζῶντας ἀνθρώπους κατεπίμπρασαν, ὡς Μανεθῶς ἱστόρηκε. Τυφωνίους καλοῦντες, καὶ τὴν τέφραν αὐτῶν λικμῶντες ἠφάνιζον καὶ διέσπειρον. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἐδρᾶτο φανερῶς, καὶ καθ' ἕνα καιρὸν ἐν ταῖς κυνάσιν ἡμέραις [1]. Über die Schlachtung der heiligen Tiere zu gleichem Zwecke heißt es unmittelbar vorher: Πολλῶν δὲ λεγόντων εἰς ταῦτα τὰ ζῶα τῆς (τοῦ) Τυφῶνος αὐτοῦ διάρασθαι ψυχήν, αἰνίττεσθαι δόξειεν ἂν ὁ μῦθος ὅτι πᾶσα φύσις ἄλογος καὶ θηριώδης τῆς (τοῦ) κακοῦ δαίμονος γέγονε μοίρας, κἀκεῖνον ἐκμειλισσόμενοι καὶ παρηγοροῦντες περιέπουσι ταῦτα καὶ θεραπεύουσιν· ἂν δὲ πολὺς ἐμπίπτῃ καὶ χαλεπὸς αὐχμός, ἐπάγων ὑπερβαλλόντως ἢ νόσους ὀλεθρίους ἢ συμφορὰς ἄλλας παραλόγους καὶ ἀλλοκότους, ἔνια τῶν τιμωμένων οἱ ἱερεῖς ἀπάγοντες ὑποσκότους μετὰ σιωπῆς καὶ ἡσυχίας, ἀπειλοῦσι καὶ δεδίττονται τοπρῶτον, ἂν δ' ἐπιμένῃ καθιεροῦσι καὶ σφάττουσιν, ὡς δή τινα κολασμὸν ὄντα τοῦ δαίμονος τούτου, ἢ καθαρμὸν ἄλλως μέγαν ἐπὶ μεγίστοις.

Hier möchte ich zwei weitere Zeugnisse anführen, auf die meines Wissens noch nie hingewiesen wurde.

1. Bei Eusebius[2] heißt es, daß die Ägypter und Assyrier Gesetze hatten, gemäß denen unschuldige Menschen den Göttern geopfert wurden (siehe die ganze Stelle unten 2. Kap., § 1 am Ende).

2. Prokopius[3] erzählt, daß im heidnischen Tempel auf der Nilinsel Philä Isis, Osiris, Priapus und auch die Sonne

[1] FHG (ed. Müller) II 616, Fragm. 84.

[2] Constantini oratio ad sanctorum coetum cap. XVI: Migne, Patr. gr. XX 1279 f.

[3] FHG (ed. Müller) II 616, Fragm. 85.

mit Menschenopfern verehrt wurden. Dieser Kult dauerte fort bis in die späteste Zeit; Rufinus erzählt noch in seiner Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebius (11, 24), daß man zur Zeit des Kaisers Theodosius (379—395) in dem Adytum des Serapistempels abgehauene Kinderköpfe mit vergoldeten Lippen gefunden habe (Horret animus dicere . . . quae scelera in illis, quae dicebant ἄδυτα, tegerentur: quot ibi infantium capita desecta inauratis labiis inventa sint). Es scheinen also auch Kinder geopfert worden zu sein. Rufinus bemerkt noch, daß auf diesen Fund hin, als er „in ganz Alexandrien" bekannt wurde, viele Heiden zum Christentum sich bekehrten, ein Umstand, der den Bericht des Rufinus sehr glaubwürdig macht.

Wenn Herodot (2, 45, 2) so vielen Zeugen gegenüber den Ägyptern die Menschenopfer abspricht, so hat das meines Erachtens wenig Gewicht; denn daß Herodot überhaupt öfters über die Ägypter Falsches berichtet, ersehen wir erstens aus Manetho, der, wie uns Josephus Flavius mitteilt, jenen ob seiner Geschichtsfälschung „in rebus aegyptiis" tadelte[1], zweitens, bezüglich der Menschenopfer speziell, aus dem Umstand, daß Seleukus über die Menschenopfer der Ägypter ein eigenes Buch geschrieben hatte, das den Titel trug: Περὶ τῆς παρ' Αἰγυπτίοις ἀνθρωποθυσίας[2].

Herodot begründet seine Behauptung mit einer sich selbst widersprechenden Reflexion: „Wie sollten diejenigen, bei denen es eine Sünde ist, Tiere zu opfern, sich zu einem Menschenopfer verstehen?" Er sagt aber an derselben Stelle, von dem Verbote der Tieropfer seien Schweine, Stiere, Kälber und Gänse ausgeschlossen; es blieben also nur Vögel, Ziegen und Schafe als verbotene Tiere übrig; aber auch von diesen Tiergattungen wird von Herodot (2, 42) versichert, daß die Einwohner des thebischen Kreises Ziegen, die des medischen Schafe opferten; ja sogar die der Isis heilige Kuh wurde manchmal geopfert (S. 29). Die Folgerung Herodots fällt also in sich zusammen.

---

[1] FHG (ed. Müller) II 616, Fragm. 85. [2] Ebd. III 500.

VII. Wie fast alle alten Völker, so haben auch die Ägypter zur Bewachung und zum Schutze ihrer Wohnungen Menschen geopfert; besonders geschah dies bei öffentlichen Bauten und Tempeln. Diodor[1] und Plutarch[2] berichten, daß man für Bauopfer Menschen und Tiere von roter Farbe auswählte, um mit ihrem Blute die Fundamente des Baues zu besprengen. Das Opfer war gewöhnlich ein Gefangener, ein Kind oder ein Mädchen; sie wurden auf dem Grundstein des Gebäudes geköpft. Man vergleiche die Kinderköpfe im Serapistempel, von denen Rufinus (S. 25) spricht[3].

VIII. Man darf hier wohl die Behauptung wagen, daß die alten Ägypter nebst Bauopfern auch das Nilopfer kannten, obgleich bis jetzt davon in den Monumenten nichts bekannt geworden. Der arabische Historiker Mutardi erzählt, daß noch bis zur Zeit der Okkupation Ägyptens durch die Mohammedaner unter 'Amrû bên 'Aâs (also im Jahre 642) jährlich ein Mädchen in den Nil geworfen wurde zwecks Erzielung reichlicher Überschwemmung[4]. In Kerak ziehen heute noch die Leute bei großer Dürre einer Heugabel Weiberkleider an und nennen sie „Gottes Braut" (Nilbraut) 'Arûsch. Die Mädchen tragen sie von Haus zu Haus unter Absingung von Knittelversen; nachher wird sie in den Nil geworfen[5]. Das erinnert an die „Braut des Nil", welche einst in Festgewändern als Opfer dem Flußgott in die Arme geworfen wurde[6]. Bei der großen Bedeutung des Nil für ganz Ägypten ist diese alte Tradition von der Nilbraut wohl begründet. Kein Fluß der Erde verdient den Namen „Strom des Lebens" dermaßen wie der „Vater Nil", von dessen schöpferischer Kraft das ganze Leben des Landes und die Existenz seines Volkes abhängt;

[1] I 88. [2] Isis et Osiris 33 73.

[3] Näheres über diese Bauopfer vgl. Lefébure, Rites égyptiens 4—9 19 ff 36 ff.

[4] D. Chwolsohn, Die Ssabier II 149.

[5] Frazer, The Golden Bough I, London 1900, 95 213. Lane-Zenker, Sitten und Gebräuche III[2], Leipzig, Dyk, 124.

[6] S. J. Curtiss, Ursemit. Religion, Leipzig 1903, Hinrich, 119.

ohne ihn wäre Ägypten eine todesstarre Wüste. Kein Wunder, daß die alten Ägypter ihren Fluß als Gott verehrten. Wer in den vatikanischen Museen zu Rom gewesen, hat auch ein altrömisches Bildwerk bemerkt, das diesen Flußgott als kräftigen Mann darstellt. Mit dem linken Arm stützt er sich auf eine Sphinx, die Rechte hält einen Ährenbüschel. Ein Füllhorn schüttet seine Früchte aus, und in lieblicher Einfalt umspielen 16 Genien die ruhende Gestalt; diese versinnbilden die 16 Ellen des erforderlichen Wasserstandes. Denn nur in dieser Höhe ist der Nil der „Segenspender" (abu-el-baraqua). Eine Elle zu viel, und in furchtbarer Weise werden die Äcker des Delta verwüstet; nur zwei Ellen zu wenig, und Hungersnot und Dürre brechen über Oberägypten herein. Alljährlich in der Nacht vom 17. auf den 18. Juni bereitet Ägyptens Hauptstadt dem Eintritt der Nilschwelle einen festlichen Empfang; es ist das Noktah- oder Tränenfest der Isis, bei dem unter anderem die Statue der „Nilbraut" in den Fluß geworfen wird [1].

IX. Hier muß ich noch einige Nachrichten griechischer und römischer Schriftsteller erwähnen, die deswegen sehr glaubwürdig sind, weil sie zugleich von mehreren berichtet werden. Sokrates [2] erzählt: Auf einem verödeten und mit Unrat bedeckten Platze zu Alexandrien, auf welchem ehemals die Heiden die Mithramysterien gefeiert und Menschenopfer gebracht hatten und welchen Konstantin den Christen geschenkt hatte, wollte der alexandrinische Bischof Georgius eine Kirche bauen. Als zu diesem Zwecke der Platz gereinigt wurde, stieß man auf das Adytum eines Mithratempels, angefüllt mit Schädeln älterer und jüngerer Personen, welche man zu magischen Zwecken dem Gott geopfert hatte (ἐν ᾧ οἱ Ἕλληνες τὸ παλαιὸν τῷ Μίθρᾳ τελετὰς ποιοῦντες ἀνθρώπους κατέθυον) [3].

---

[1] Vgl. Lane-Zenker a. a. O. III² 119—131.

[2] Hist. eccl. III 2.

[3] Vgl. Justin., Apol. I 18; Photius in der Vita Anastasii n. 12: Migne I, prolegom. ccxx ff; Metaphrastes ebd. I, ccxli ff ccvi.

In dem Aufstande der Ägypter unter der Regierung des Marcus Aurelius (gest. 180 n. Chr.) war eine Anzahl von den räuberischen Bukolern, einem ägytischen Stamme, durch die Römer gefangen genommen worden. Andere Bukoler zogen hierauf Frauenkleider an, näherten sich den römischen Soldaten und sagten, sie seien die Frauen der Gefangenen und seien gekommen, um beim Centurio mit Geld ihre Männer auszulösen. Als der Centurio mit einem Begleiter zu ihnen hintrat, ermordeten sie ersteren, letzteren aber opferten sie, schwuren über seinen Eingeweiden und aßen dieselben (τὸν συνόντα αὐτῷ καταθύσαντες, ἐπί τε τῶν σπλάγχνων αὐτοῦ συνώμοσαν καὶ ἐκεῖναι κατέφαγον)[1].

Bei den Ägyptern herrschte ferner die Sitte, Menschen, besonders Kinder, zu opfern und deren Blut als Heilmittel gegen den Aussatz anzuwenden. „Wenn einen ägyptischen König diese Krankheit befiel“, sagt Plinius[2], „so war es für das Volk traurig; denn dann mußten zur Heilung die Wannen in den Bädern mit Menschenblut gefüllt werden.“ Diese Nachricht wird bestätigt durch ein ganz unabhängiges Zeugnis des sog. Pseudo-Jonathan in der alten chaldäischen Paraphrase zum Pentateuch (Ex 2, 23), wo es heißt, der König von Ägypten habe in seiner Krankheit befohlen, die Erstgebornen der Kinder Israels zu töten, um sich in ihrem Blute zu baden. Im Midrasch Rabba (s. Parascha S. 119) wird Ex 2, 23 ebenfalls in diesem Sinne erklärt. Solche Kinderblutbäder sollen sogar jüdische Ärzte dem Kaiser Konstantin, als er vom Aussatze befallen worden, als Heilmittel angeraten haben; der Kaiser aber habe angesichts der weinenden, mit ihren Säuglingen schon versammelten Mütter darauf verzichtet[3].

Kinder zu magischen Zwecken geopfert zu haben, wird in den Clementinischen Rekognitionen (2, 13; 3, 14) auch dem Simon Magus vorgeworfen.

[1] So Dio Cassius (ed. Hanov.) 71, 803; Iuvenal (Satyr. 15, 11 77 86) macht überhaupt den Ägyptern Anthrophagie zum Vorwurf.

[2] Hist. nat. 26, 1.

[3] Cedrenus, Compend. hist., ed. Bonn, I 475. Nicephor. Callist., Hist. eccl. 7, 33.

X. Noch ein Wort über die das Menschenopfer verdrängenden Vikariatsopfer. Abgesehen von der erwähnten Nilbraut und gewissen kleinen Statuetten (ushebti)[1], deren Ursprung noch dunkel ist, waren die Riten der Vikariatsopfer sehr bedeutungsvoll.

Schon in ältester Zeit scheinen teilweise Tieropfer substituiert worden zu sein. In einem alten Texte (Apro) werden der Stier und andere Opfertiere mit Feinden verglichen, was auch später ein thebanisches Grab anzeigt, wo die abgeschlagenen Köpfe der Opfertiere in den Hieroglyphen Menschenköpfe sind[2]. Im 173. Kapitel (Linie 21) des Totenbuches sagt Horus zu Osiris: „Ich habe die Stieropfer bereitet von denen, die dir Feinde sind“; und das 18. Kapitel (Linie 22 f) erzählt, daß die Verbündeten Typhons sich in Tiere verwandelten und den Göttern geopfert wurden. Das stellvertretende Tier war nebst Ochse und Gazelle besonders ein gewisser Vogel, tesher = „der Rote“ genannt; er sollte der Repräsentant Typhons, des Königs des roten Landes, sein[3]. Daß in großen öffentlichen Kalamitäten auch die heiligen Tiere geopfert wurden, haben wir schon oben gesehen (S. 25)[4]. Herodot, Plinius, Plutarch und Lucian berichten, daß man bei solcher Not sogar die den Ägyptern heilige Kuh opferte[5]. Bei Auswahl der Tiere wurde mit peinlichster Sorgfalt vorgegangen; das Tier wurde von Kopf bis zu Fuß buchstäblich bis aufs Haar untersucht, und entdeckte man auch nur ein einziges weißes oder schwarzes Haar, so war es nicht „typhonisch“ und somit untauglich zum Opfer[6] (vgl. unten S. 32 f).

---

[1] Vgl. Kamphausen-Wiedemann im Evangel. Gemeindeblatt, Krefeld 1886, Nr 23.

[2] Lefébure in Sphinx III 130.

[3] Die Abschwächung der früheren Menschenopfer durch Tieropfer drückt Ovid (Fast. 6, 162) treffend aus: Hanc animam vobis pro meliore damus. Vgl. Vergil., Aen. 5, 484: Hanc tibi, Eryx, meliorem animam pro morte Daretis persolvo.

[4] Vgl. noch Totenbuch (Kap. 17, L. 69).

[5] Mariette, Denderah 246.

[6] Herodot. 2, 38; 3, 28. Strabo 17, 1, 31.

Entsprach es hingegen allen Anforderungen, so lud man allen Fluch auf das Opfertier, und die Priester brannten dem heiligen Kalbe zwischen die Hörner ein Siegel ein, welches einen knienden Menschen darstellte, der mit rückwärts gebundenen Händen den Todesstreich erhält[1]. Dieses Siegel drückt doch klar und deutlich die Substitution des Menschenopfers durch das Tieropfer aus. — Wilkinson (a. a. O.) meint allerdings, daß das Siegel nicht ein symbolisches Zeichen sei, sondern ein phonetisches und soviel wie „schlagen, töten" bedeute, so daß es also nur die nach vorausgegangener Untersuchung erteilte Genehmigung zur Opferung des Tieres bedeute. Über diese philologische Frage kann ich nicht urteilen; nichtsdestoweniger wage ich, dazu zwei Bemerkungen zu machen:

1. Es ist doch sehr auffällig und sonderbar, daß zur Darstellung des Begriffes „sm3" = „töten" in diesem Falle nicht ein Tier, sondern ein Mensch gewählt wird.

2. Ist die Voraussetzung Wilkinsons falsch, daß die Menschenopfer mit dem Charakter der Ägypter als einem milden und zivilisierten Volke unvereinbar seien; denn die Menschenopfer gingen keineswegs aus Grausamkeit oder Anthropophagie hervor (sie führten umgekehrt oft dazu)[2], sondern sie haben durchaus religiösen Charakter, wie schon Plinius (30, 4, 1) behauptet. Sicher gehören die Punier und Phönizier zu den gebildetsten Völkern des Altertums, und doch sind gerade ihre greulichen Kinderopfer weltbekannt (siehe unten 4. Kap.). Werden nicht auch die alten Slawen trotz ihrer grausamen Menschenopfer[3] als Leute von sanfter und friedliebender Gemütsart geschildert?[4] Auch die alten Hindus

[1] Plutarch., Isis et Osiris 31. Castor, Fragm. 26 (Ctesias, ed. Müller, Append. 181). Uhlmann, Ägyptische Altertumskunde II 192. Abbildung bei Wilkinson, Manners and customs of ancient Egyptians II 352.

[2] Schneider, Afrikan. Naturvölker I 190 f.

[3] Mone, Das Heidentum im nördlichen Europa I 187 f.

[4] Hanusch, Wissenschaft des slawischen Mythus 16 ff 143 f.

hatten trotz ihres träumerischen, weichen Charakters ihre Menschenopfer[1]. Und waren nicht endlich die Azteken eines der gebildetsten und mildesten Völker zugleich, das die Geschichte je gekannt hat?[2] Und doch hat kein Volk so viele und grausame Menschenopfer gebracht als sie, so daß die diesbezüglichen Berichte fast alle Glaubwürdigkeit übersteigen. Man zählte bei ihnen jährlich im Durchschnitt 20000 Menschenopfer[3]. In dem einzigen Jahre 1510 hat Montezuma deren 12210 gebracht[4]. Danach ist es auch nicht ganz so unglaublich, daß ein Offizier des Cortez 136000 Menschenschädel gezählt habe, die als Andenken an diese Opfer vor den Tempeln aufgeschichtet waren[5]. Über die Anthropothysien der feingebildeten Griechen und Römer ließe sich ein ganzes Buch schreiben[6].

Der milde Charakter der Ägypter sowie ihre Zivilisation und Bildung können also gegen ihre Menschenopfer keineswegs ins Feld geführt werden, und das erwähnte Siegel zeigt somit klar die Stellvertretung, ja sogar Identifikation der Tier- und Menschenopfer.

Aus all dem Gesagten möchte ich nun als Resultat folgende Punkte hervorheben:

I. Die besprochenen Tatsachen, Texte und Darstellungen zeigen einstimmig, daß der zu opfernde Mensch durchschnittlich ein Fremder, ein Kriegsgefangener, ein Feind war[7]. Es läßt sich hiermit die wahrscheinlich phönizische Talossage vergleichen, nach welcher der fabelhafte Erzmann Helios Talos (ταῦρος) die Insel Cypern bewachte, indem er

---

[1] Weber in ZDMG XVIII 262 ff.

[2] Wuttke, Geschichte des Heidentums I 137 268.

[3] Perty, Anthropologie II 364.

[4] Ebd. II 140. [5] Ebd. II 139.

[6] Vgl. Döllinger, Heidentum 205 493; Pauly in Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft VI 661 ff; Gruppe, Griechische Mythologie II 922 ff 799 etc.

[7] Hostibus a domitis hostia nomen habet (Ovid., Fast. 1, 336). Hostem nunc more vetere significat peregrinum (Macrob., Saturn. 1, 16 und Cicero, De off. 1, 12).

jährlich dreimal die Insel umkreiste und die Fremden in seinen glühenden Armen erdrückte[1]. — Nach einer andern griechischen Sage gibt der cyprische Phrasios (Thrasios oder Thasius) dem ägyptischen König Busiris den Rat, durch Menschenopfer der Regenlosigkeit ein Ende zu machen. Busiris ergreift gleich den Phrasios selbst und opfert ihn dem Zeus; so tut er von nun an mit allen Gästen und Fremden, bis Herkules kommt und den Busiris auf demselben Altare schlachtet, wo jener die Fremden geopfert[2]. Von den Äthiopiern erzählt Heliodor[3], daß sie die Kriegsgefangenen opferten, und zwar die Männer dem Sonnen- und die Frauen dem Mondgotte, die Jungfrauen dem Bacchus (Osiris). Letztere erkannte man an der bestandenen Feuerprobe.

II. An zweiter Stelle war bei den ägyptischen Menschenopfern das Prinzip geltend: „Der zu opfernde Fremde oder Feind muß rot oder doch blondhaarig sein.“ — Dies erklärt sich aus zwei Gründen:

1. Ward Typhon, dem die Menschenopfer meistens galten, als rotes Wesen aufgefaßt. Nach dem Totenbuche (Kap. 145, Linie 40) verwandelte sich Typhon in einen roten Hund oder Hippotamus; anderseits wurde das Opfer mit Typhon selbst

---

[1] Apollodor, Bibliothek (ed. Wagner, Ep. Vatic., Leipzig 1891) I 140. L. Merklin, Die Talossage und das sardonische Lachen. Petersburg 1851.

[2] Gruppe, Griechische Mythologie I 492 f A. 6 und S. 335 A. 15. Ovid. (Ars. amatoria 1, 647) berichtet die Sage also:

Dicitur Aegyptos caruisse iuvantibus arva
Imbribus atque annos sicca fuisse novem.
Cum Thrasius Busirin adit, monstratque piari
Hostibus adfuso sanguine posse Iovem.
Illi Busiris „fies Iovis hostia primus“
Inquit, „et Aegypto tu dabis hospes aquam“ . . .

Über den Menschenfleisch fressenden Minotaurus vgl. Odyssee 20, 302 und Gruppe a. a. O. I 372 601. Die Sitte der Ägypter, Fremde zu opfern, wird noch bezeugt durch Ovid (Metam. 9, 182 ff), Diodor Sic. (4, 18), Hyginus (Fab. 31), Minucius Felix (30), Orosius (Hist. adv. pag. 1, 11), Augustin (De civitate Dei 18, 12).

[3] Aethiopica 10, 7 f.

identifiziert; so ist z. B. das Opfer des roten Stieres in Denderah abgebildet mit der ausdrücklichen Angabe: „Das Tier ist Typhon“[1], und die zu opfernden Menschen werden deshalb „typhonisch“ genannt. Typhon hatte Sonnencharakter und wurde ihm die naturfeindliche, zerstörende Wirksamkeit der Sonne zugeschrieben; Plutarch[2] sagt: „Τυφῶνα οἴονται τὸν ἡλιακὸν κόσμον, Ὄσιριν δὲ τὸν σεληνιακὸν λέγεσθαι“ (siehe oben S. 29). Von Osiris heißt es: „Osiris, derjenige, dessen Herz in jedem Opfer ist“[3].

2. Rote Menschen und Tiere galten vom Feuergeiste besessen, und ihnen schrieb man deshalb die Schuld an übermäßiger Hitze und Dürre zu[4]. Waren also sie geopfert, so mußte die Hitze aufhören; ich erwähne hier eine Parallele bei den Griechen, die aus demselben Grunde rote Hunde und Füchse opferten[5].

III. Hiermit hängt das Prinzip zusammen, daß die zu opfernden Menschen gewöhnlich verbrannt wurden (oben S. 16 23 f). Nur bei Bau- und Dankopferfesten waren andere Todesarten gebräuchlich. Die Verbrennung deutet schon eine Stelle des zweiten Amtuat an[6]: „Tote, verbrannt in Habenben (alter heliopolitanischer Tempel), dort, wo der Leib dieses (Sonnengottes) ist.“ Übrigens gibt schon die rote Farbe, welche die des Feuergottes ist, an, daß man die Opfer verbrannte, wie bei den Hebräern die rote Kuh (Nm 19, 2).

---

[1] Bei den Mexikanern vertrat der zum Opfer Bestimmte geradezu die Stelle der Gottheit; ein ganzes Jahr lang trug er ihren Schmuck und empfing buchstäblich alle Zeichen der Anbetung und göttlichen Verehrung (Waitz, Anthropologie der Naturvölker IV [1864] 364). Die Märtyrerakten der hll. Felicitas und Perpetua (n. 18, ed. Ruinart) berichten, daß man die Männer als Priester des Saturn, die Frauen als Priesterinnen der Ceres gekleidet zum Tode führte (vgl. noch Gruppe, Griechische Mythologie II 924).

[2] Isis et Osiris 31.

[3] Lefébure in Sphinx III 147.

[4] Plutarch. a. a. O. 30 f. Diodor Sic. 1, 88.

[5] Gruppe a. a. O. II 797[7] 803[9] 818[1].

[6] Lefébure in Sphinx III 142.

All die angeführten Beweispunkte dürften wohl die Menschenopfer bei den Ägyptern zur Genüge dargetan haben. Vergleiche ich das Resultat dieses Kapitels mit den Berichten über die Menschenopfer der andern orientalischen Völker, so komme ich zu einem den Worten Meyers (oben S. 15) ganz entgegengesetzten Schlusse, nämlich daß von keinem Volke des Altertums die Menschenopfer inschriftlich so gut bezeugt sind als von den Ägyptern; nicht einmal für die Phönizier ist eine diesbezügliche sichere Inschrift vorhanden (unten 4. Kap.); über die Kinderopfer der Kananäer haben erst die neuesten Ausgrabungen Macalisters einiges Licht verbreitet (a. a. O.). Alle unsere Detailkenntnisse über diese Völker beruhen auf Aussagen der Bibel sowie besonders der griechischen und römischen Schriftsteller; aber auch diese Zeugen sprechen für die Menschenopfer der Ägypter viel deutlicher und häufiger als für diejenigen der übrigen Völker.

§ 3. Ägyptischer Ursprung des hebräischen Molochdienstes.

Daß der hebräische Molochdienst seine ersten Wurzeln und seinen Ursprung in Ägypten hat, ist eine von mir hier zum ersten Male aufgestellte These. Folgende Gründe sprechen dafür:

I. Die Ägypter haben sowohl vor als nach dem Auszuge der Israeliten das Menschenopfer gekannt und geübt. Es ist also für unsere Frage ganz gleich, ob dieser Auszug im Jahre 1250[1] oder 1320[2] oder 1437[3] oder 1500[4] stattfand; denn wenn auch Amosis, der die Menschenopfer abgeschafft haben soll, 1580—1550, also noch vor dem Auszuge, regierte, so ist damit ein Einfluß auf Israel von vornherein keineswegs ausgeschlossen; haben wir ja oben (S. 17) gesehen, wie schon bald

---

[1] Vgl. Wellhausen, Israel. und jüd. Gesch., Berlin 1894, 11.

[2] R. Lepsius, Chronologie der Ägypter (1849). Chr. Bunsen, Ägyptens Stelle I 43 ff.

[3] Lindl, Cyrus (Weltgesch.) 11.

[4] Menzel, Staats- und Religionsgeschichte der Königreiche Israel und Juda 8.

darauf Amenophis II. (1461—1437) dem Gotte Ammon sieben Kriegsgefangene opferte, ganz abgesehen von den jährlich wiederkehrenden Menschenopferfesten, die auch für die spätere Zeit bezeugt sind.

II. Wir wissen nichts von Menschenopfern der Hebräer vor ihrer Berührung mit den Ägyptern; hingegen treten sie sofort nach ihrem Auszuge aus Ägypten in der Wüste auf. Beweis für letzteres ist:

1. Ezechiel Kap. 20, wo der Prophet offenbar vom Götzendienste in der Wüste spricht (vgl. V. 10 13 23) und V. 25 bis 26 sagt: „Und ich (meinerseits) gab ihnen Satzungen, die nicht gut waren, und Rechte, durch welche sie nicht leben sollten, und verunreinigte sie infolge ihrer Gaben, durch das Opfern aller Erstgeburt (בְּהַעֲבִיר כָּל־פֶּטֶר רָחַם), daß ich sie in Entsetzen geraten ließ, damit sie erkennten, daß ich Jahve bin.“ — Zwar nicht V. 26, wohl aber V. 31 verdeutlicht das „Opfern“ (בְּהַעֲבִיר) durch den Zusatz „im Feuer ... allen euern Götzen“ (בָּאֵשׁ . . . לְכָל־גִּלּוּלֵיכֶם), so daß unstreitig an beiden Stellen von blutigen Kinderopfern die Rede ist, die der Prophet den Israeliten des Auszuges zuschreibt. Ob Jahve selbst hier von Ezechiel als der Urheber des Schlachtens und Verbrennens der Kinder hingestellt wird, der durch seine „nicht guten“ Gebote diese Opfer veranlaßt hätte, findet unten seine Erklärung; hier entnehme ich der Stelle nur so viel, daß Ezechiel schon den Hebräern in der Wüste die Kinderopfer vorwirft, also in einer Zeit, wo an eine Entlehnung von Assyrien oder Kanaan her noch gar nicht gedacht werden kann. Daß Ezechiel „sich in seiner Geschichtskonstruktion geirrt habe“ [1], weil er späteren Götzendienst in die mosaische Zeit zurückgetragen, entbehrt jeden Beweises (siehe unten 2. Abschn., 2. Kap., § 1). Im Gegenteil nötigen

2. die überaus scharfen Verbote der Kinderopfer im Pentateuch (Lv 18, 21; 20, 2—5. Dt 12, 31; 18, 10) ebenfalls zum Schlusse, daß die Kinderopfer schon von der Generation

[1] Kamphausen, Das Verhältnis des Menschenopfers 74, u. a.

des Wüstenzuges gebracht wurden. Hat nun auch die neuere Bibelkritik angeblich nachgewiesen, daß die priesterliche Gesetzgebung, wie sie uns jetzt vorliegt, erst nach Moses entstanden ist, so ist doch damit gar nichts gesagt über das Alter ihres Inhaltes, und bezüglich unserer Frage sind die Ergebnisse der Literarkritik im Gegenteil sehr günstig; denn trotz seiner eventuellen späteren Abfassungszeit weist gerade das sog. Heiligkeitsgesetz (Lv 17—26) anerkanntermaßen sehr alte Stoffe auf, und der ganze Leviticus soll sogar unter Benützung der in Dt 12—16 enthaltenen Vorschriften verfaßt worden sein, welch letztere ihrerseits wieder auf Ex 20—23 34 zurückgehen. Da also gerade die vier erwähnten Stellen (Lv 18, 21; 20, 2—5. Dt 12, 31; 18, 10) zu den „allerältesten Gesetzen“[1] des Pentateuch gehören, so ist man meines Erachtens vollauf berechtigt, die darin enthaltenen Verbote des Molochdienstes auf Moses zurückzuführen[2]. In diesem Falle sind wir aber auch zur Annahme der Kinderopfer bei den aus Ägypten ausziehenden Hebräern genötigt, da die so scharfen Verbote sonst nicht zu erklären wären (vgl. Dt 18, 10—12).

III. Ferner ist wohl zu beachten, daß Ezechiel auch 23, 19—21 27 und 20, 7 den Israeliten des Auszuges wiederholt ägyptischen Götzendienst nachsagt, wie überhaupt viele andere auf älteste Perioden sich beziehende Partien des Pentateuch[3] ägyptische Greuel brandmarken. Welches soll nun aber dieser ägyptische Götzendienst gewesen sein?

Kuenen[4] meint, es sei Steinkult gewesen; aber ein Beweis dafür fehlt. Daß die Israeliten in Kanaan heilige Steine

---

[1] So Dillmann, Handbuch 98.

[2] Weitere Begründung hierfür s. 2. Abschn., 2. Kap., § 4.

[3] Z. B. Ex 22, 17; Lv 18, 3 usw., besonders Ex 20, 27; Dt 5, 6 f; Ex 34, 14; Jos 24, 14, wo gegen fremde Götter geeifert wird. Die „andern Götter“, welchen zu dienen Moses seinem Volke so strenge verbietet, sind die der Ägypter, zu denen Israel bereits abgefallen war (Baethgen, Beiträge 195 f).

[4] Godsdienst I 265.

gekannt haben, beweist noch nicht, daß dasselbe in Gosen der Fall war; zudem läßt sich nicht einmal bei den heidnischen Semiten nachweisen, daß ihre heiligen Steine ursprünglich als Götter gegolten hätten. Zum Überfluß spricht die positive Angabe Ezechiels gegen einen Steinkult der Israeliten in Ägypten[1]. Jede andere Abgötterei findet bei den Assyriern und Kananäern weit bessere Parallelen als bei den Ägyptern; nicht einmal den Stierdienst des Jeroboam und die Anbetung des goldenen Kalbes am Sinai führt man mehr auf den ägyptischen Apisdienst zurück, da ja dieser dem lebendigen Tiere galt und man überhaupt durch die Ausgrabungen in Babylon, Cypern und Palästina überzeugt wurde, daß der Stierdienst ein uralt-semitisches Erbstück ist. Es bleibt also nur mehr oder weniger der Molochdienst übrig, den die Israeliten von den Ägyptern gelernt hätten und gegen den Moses und Ezechiel so sehr eifern. Daß die Hebräer überhaupt sehr ägyptischem Götzendienste nachhingen, zeigt ihr Gebaren gegen Moses und ihre Sehnsucht nach dem Knoblauch und den Fleischtöpfen Ägyptens und anderseits die mosaischen Bestimmungen des Pentateuch gegen Zauberei (Ex 22, 17) und ähnliche Mißbräuche (Lv 18, 3), die an ägyptischen Bräuchen, aber auch zugleich gegen diese orientiert sind.

IV. Für den ägyptischen Ursprung des hebräischen Molochdienstes spricht auch Lv 18, wo es V. 3 heißt: „Nach der Gewohnheit des Landes Ägypten, in dem ihr wohnet, sollt ihr nicht tun, und nach der Sitte des Landes Kanaan, wohin ich euch führe, sollt ihr nicht handeln, und nach ihren Satzungen sollt ihr nicht wandeln. . . .“ Unter diese Gewohnheiten, welche die Israeliten von den Ägyptern nicht lernen sollten, wird V. 21 der Molochdienst gerechnet: „Von deinem Samen sollst du nichts hergeben, um es dem Moloch zu weihen; denn du sollst den Namen deines Gottes nicht verunreinigen; ich bin Jahve“ (vgl. 2. Abschn., 2. Kap., § 4).

[1] Vgl. Baethgen a. a. O. 190—192.

V. Daß man in Ägypten keinen Gott namens Moloch oder Milk kennt, ist für unsere Frage belanglos; denn

1. war מלך, wie wir später sehen werden, kein spezifischer Gott, sondern konnte jeden Gott bezeichnen;

2. wurden die hebräischen Menschenopfer nicht allein dem Moloch, sondern auch andern Göttern gebracht; die Bibel spricht überhaupt nur achtmal vom Moloch, sonst immer von שֵׁדִים, גִּלּוּלִים, אֱלֹהִים, בְּעָלִים etc.

3. Übrigens lassen sich auch vom Namen מלך sehr deutliche Spuren geltend machen, die ganz auffallend nach Ägypten verweisen:

a) Ein aus jüdischer Abgötterei stammender Personenname מלכשת, der auf einem Topfhenkel in Jerusalem gefunden wurde[1]. מלך ist wohl hier Epitheton und שת der eigentliche Eigenname, und zwar der ägyptische Gott Set, da sonst kein anderer Gott gleichen Namens auf semitischem Boden bekannt ist. Der Name wäre nach Analogie der atl Namen מַלְכִּיאֵל[2] und מַלְכִּיָּה[3] = „König ist El" und „König ist Jah (Jahu)" zu erklären, also „König ist Set".

b) Noch deutlicher spricht der sonderbare Eigenname einer aramäischen Inschrift aus Ägypten: אסרמלך[4] = „Osiris ist König", wo das Epitheton מלך dem ägyptischen Osiris beigelegt wird. Nur erwähnt sei noch der Name 'Imrk ('lmlk) auf einer ägyptischen Liste syrischer Sklaven aus der 18. Dynastie, den Zimmern[5] nach Steindorff als אלמלך ansieht, wo es aber zweifelhaft bleibt, ob מלך Nomen oder Verbum ist. Daß man gerade dem Osiris und Set die ägyptischen Menschenopfer brachte, haben wir oben gesehen. Im Demotischen wird auch Saturn „mlch" genannt.

---

[1] Clermont-Ganneau, Sceaux et cachets israélites, phéniciens et syriens, im Journal asiatique, VIII[e] série, I (1883) 130.

[2] Gn 46, 17. Nm 26, 45. 1 Chr 7, 31.

[3] Ir 21, 1; 38, 1. Esr 10, 25 31. Neh 8, 4 12 42. 1 Chr 6, 25; 9, 12 etc.

[4] CIS II, n. 155.

[5] KAT[3] 470 A. 2.

VI. Schließlich darf man wohl auch Am 5, 25 f als Beweis anführen: „Brachtet ihr mir etwa in der Wüste vierzig Jahre lang Schlachtopfer dar und Gaben, ihr Israeliten? Ihr habt getragen das Zelt eures Moloch und den Ramvan, euren Sterngott, eure Bilder, die ihr euch gemacht.“ Die Behauptung, diese Stelle sei eine spätere Glosse, ist unbeweisbar; ebenso die präsentische oder futurische Übersetzung des וּנְשָׂאתֶם; bezieht aber Amos seinen Vorwurf auf den Wüstenzug, dann dürfen wir wohl in Ramvan (Kaivan) einen ägyptischen Gott sehen (Begründung s. 2. Abschn., 3. Kap., § 3, VI 2).

VII. Die volle Übereinstimmung der einzelnen kultischen Formen des Menschenopfers bei den Ägyptern und Israeliten nachzuweisen, ist nicht notwendig; denn diese waren überhaupt je nach dem Zwecke des Opfers und nach der Eigenart der verschiedenen Völker verschieden; übrigens sind die wesentlichen Formen bei Ägyptern und Hebräern völlig gleich, indem das Opfer im allgemeinen zuerst geschlachtet (erschlagen, geköpft) und dann verbrannt wurde. Nur könnte es auffallen, daß die Hebräer speziell Kinder opferten; aber dem gegenüber ist zu bemerken, daß auch die Ägypter besonders zu magischen Zwecken Kinder opferten (S. 26 28). Ferner kannten auch die Israeliten das Opfer von Erwachsenen und Fremden; und ihre Vorliebe für das Opfer der Erstgeburt erklärt sich wohl aus dem mißverstandenen Gebot ihrer Weihe. Die rechtliche Stellung aber des Erstgebornen in der Familie beweist nicht, daß man vor der Einwanderung ihre blutige Opferung nicht kannte[1], denn der Hang zum Götzendienst hat eben auch diese rechtliche Stellung so gut wie die Verbote des Molochdienstes mißachtet. Übrigens streitet das Vorrecht der Erstgebornen gar nicht mit ihrer Opferung, sondern beide gehen im Gegenteil aus demselben Prinzip hervor, nämlich aus der Kostbarkeit und Bevorzugung der Erstgeburt; man wollte eben gerade die liebsten Kinder opfern.

---

[1] So Stade, Geschichte I 497.

Zweites Kapitel.

Die Menschenopfer bei den Babyloniern, Assyriern und Ṣabiern.

§ 1. Haben die Babylonier und Assyrier das Menschenopfer gekannt?

Es ist eines der größten Rätsel in der Geschichte des hebräischen Molochdienstes, daß einerseits die Menschen-, speziell die Kinderopfer, die während der mittlern Periode gar nicht nachweisbar sind, in der assyrischen Periode (700 bis 610) im höchsten Schwange waren, also zu einer Zeit, wo Israel infolge seiner Eingliederung in das große Weltreich mehr als je assyrisch-babylonischen Götzendienst nachahmte, anderseits aber eine Beeinflussung des Molochdienstes durch die Assyrier von vornherein gar nicht möglich zu sein scheint, da in Babylonien und Assyrien angeblich nicht die „mindeste Spur“ [1] von Menschenopfern zu finden ist. Allerdings sind die Menschenopfer bei den Babyloniern und Assyriern bis jetzt noch nicht nachgewiesen worden. Wenn man jedoch bedenkt, daß sie bei allen übrigen Semiten in ausgedehntem Maße in Übung waren, daß ferner die Assyrier und Babylonier ein ausgebildetes Opferritual besaßen und anderseits in ihrer sprichwörtlichen Grausamkeit auf das Menschenleben weniger gaben als irgend ein anderes Volk, so läßt sich schwer begreifen, warum sie hier eine Ausnahme hätten machen sollen; jedenfalls wäre es verfehlt, schon a priori ihnen die Menschenopfer abzusprechen, einfach aus dem Grunde, weil man bis jetzt noch keine sichere Spur bei ihnen davon gefunden zu haben glaubt. Ob aber letzteres wirklich der Fall ist, möge folgendes entscheiden.

I. Die ersten Gelehrten, welche auf Spuren von Menschenopfer in Assyrien und Babylonien hinwiesen, waren Fr. Le-

[1] Tiele-Gehrich, Geschichte I 243. Eerdmans, Melekdienst 105.

normant[1] und Sayce[2]. Beide beriefen sich auf einen zweisprachigen Text (IV Rawl. 26, Nr 6), der besagen soll, daß „der Vater das Leben seines Kindes für die Sünden seines eigenen Lebens, den Kopf des Kindes für seinen eigenen Kopf, den Hals des Kindes für seinen eigenen Hals und die Brust des Kindes für seine eigene Brust“ geben müsse. Wäre dieser Sinn in der Stelle wirklich enthalten, so lieferte sie den schlagendsten Beweis für die Tatsache der Menschenopfer in Babylonien und Assyrien; kein Wunder, daß sie mit großer Vorliebe zitiert wird[3]. Allein die erwähnte Deutung ist falsch. Der akkadische Text mit der interlinearen assyrischen Übersetzung hat folgende Fassung:

[1] Les premières civilisations II 196—198; Études accadiennes III 112—113.

[2] On human sacrifice among the Babylonians: Transactions SBA IV 25—31. Hibbert, Lectures 78.

[3] Vgl. z. B. Menant, Recherches sur la Glyptique orientale I 152, Fig. 95; Catalogue de la Collection de Clerq I, Introd. 18; II, pl. VII, n. 20, 30 bis; pl. XVIII, n. 167; pl. XIX, n. 176 182; Tiele, Babyl.-assyr. Gesch. II, Gotha 1888, 548; Scholz, Götzendienst 192; Van Hoonacker, Le voeu 16; Eerdmans a. a. O. 105 f; neuestens noch Borchert, Animismus 200 A. 1; Dornstetter in BSt VII 53.

Transkription:

Akkadisch: lal(?) ni-sag-illa nam-lu-gallu-kid
Assyrisch: urișu našū ša ameluti
Akk.: lal(?) zia-ni-ku ban-sum
Ass.: urișa ana napišti-šu ittadin
Akk.: sag-lal(?) sag-lu-ku ban-sum
Ass.: ḳaḳḳad uriși ana ḳaḳḳad ameli ittadin
Akk.: gu-lal(?) gūlūku ban-sum
Ass.: kišad uriși ana kišad ameli ittadin
Akk.: gaba-lal(?) gaba-lu-ku ban-sum
Ass.: irti uriși ana irti ameli ittadin[1].

Die ganze Auffassung von einem Kinderopfer beruht auf dem akkadischen Worte „lal“, welches „Besitz“ oder „Vieh“ bedeutet, wie das griechische κτῆνος; die interlineare assyrische Übersetzung gibt das Wort mit urișu √ארץ, arabisch جدي أريض = hoedus pinguis (Castell.), عريص = junge, starke, männliche Ziege (Lane und Freytag). C. Fossey[2] übersetzt „urișu“ mit „mouton, agneau“; Alfr. Jeremias[3] und Zimmern[4] mit „Lamm“. Da die assyrische Form genau diesen arabischen Ausdrücken entspricht, und zudem die Begriffe „Vater, Kind, Seele“ im Texte gar

---

[1] Sayce übersetzt:
(To the sage he spake, and)
The fatling, the uplifter of man,
The fatling for his life he gave (or, put),
The head of the fatling for the head of a man he gave,
The neck of the fatling for the neck of a man he gave,
The breast of the fatling for the breast of a man he gave,
und denkt offenbar an die Beratung des Moabiterkönigs Balach beim Propheten Baalam ben Beor (Mich 6, 5—8), wo es heißt: „Soll ich etwa hingeben meinen Erstgebornen als Opfer für meine Missetat, meines Leibes Frucht als Schuldopfer für meine Seele?“ und zieht den Schluß: „The text not only proves that the idea of vicarious punishement was already conceived of: it also proves that the sacrifice of children was a Babylonian institution.“ Auch in seinem neuen Werke (The religions of ancient Egypte and Babylonia, Edinburgh [Clark] 1903, 467) hält Sayce seine Meinung aufrecht.

[2] RHR XLIX (1903) 364. [3] ATAO² 369. [4] KAT³ 597.

nicht vorkommen, so ist es klar, daß er sich nicht auf Menschen-, sondern Tieropfer bezieht[1]. Alfr. Jeremias[2] sieht in dem Texte eine „harmlose Beschwörung eines Magiers, der die einzelnen Körperteile des Menschen seinen priesterlichen Manipulationen unterzieht".

II. Belanglos ist auch die Stelle aus einem astronomischen Werke der Bibliothek des Sargon zu Aganê, die Sayce zum Beweise der Menschenopfer anführt (III Rawl. 61, 33 34). „Ina arḫi Siwani ištu umi I adi umi XXX an-ta-lu it-tab-lim sibirri mati la dumki, enuma ilu Ramman kašurn šeguum ina niduti aplu a-ru-ur." Nach Sayce[3] soll es sich hier, besonders im letzten Teil, um einen Sohn handeln, der auf den Höhen verbrannt wird. — Aber schon der Kontext beweist, daß es sich nicht um einen Sohn, sondern um eine Art Getreide handelt, welches in der Sonnenglut verbrennt; das geht nämlich sowohl aus dem Determinativ für Getreide „še" vor „guum", als auch aus dem zusammengesetzten Ideogramm „kiš-lag" = „Erde + schön", hervor[4].

Findet sich aber in Assyrien und Babylonien nach diesem mehr negativen Resultate keine sichere Spur von Menschenopfern? Ich glaube wohl; sowohl einige Abbildungen auf Siegelzylindern als auch mehrere Texte sprechen dafür sehr deutlich.

III. C. J. Ball bespricht in den PSBA XIV 152–153 einen Siegelzylinder des Britischen Museums, dessen Beweiskraft wohl außer Zweifel stehen dürfte[5]. Nach dem kompetenten Urteil Mr. Readys repräsentiert das Siegel ein seltenes Exemplar der älteren Periode und ist fraglos echt.

---

[1] Vgl. C. J. Ball in PSBA XIV 150. [2] ATAO[2] 451 A. 1.

[3] Er übersetzt: In the month Sivan from the first day to the 30th day, an eclypse failed, the crops of the land not prosperous. When the Air-god (is) fine, prosperity. On the high places the son is burnt.

[4] Für die Einzelheiten verweise ich auf Eerdmans, Melekdienst 106 f; Ball in PSBA 1517; Alfr. Jeremias in ATAO[2] 454.

[5] Abbildungen finden sich z. B. noch bei Vigouroux, Dictionnaire, Art. „Molech"; Curtiss, Ursem. Religion 330.

Auf Grund des Stiles und der Art der Herstellung läßt sich der Zylinder in die Periode 2500—2000 setzen. Die bemerkenswertesten Einzelheiten der Darstellung sind folgende: Ein Gott steht auf einer vierstufigen Pyramide, dem sog. zigguratu, und zwar mit dem linken Fuß auf der untersten, mit dem rechten auf der obersten Stufe desselben. In seiner rechten Hand hält er ein kurzes, gebogenes Schwert, in seiner linken ein Zepter mit birnförmigem Kopfe (vgl. Bar 6, 13 f). Von seinen Armen lodern zu beiden Seiten Flammen empor, die ihn als Feuergott charakterisieren. Da der Gott Šamaš ganz gleich mit dem zigguratu und den Feuerflammen abgebildet wird (z. B. auf dem Siegelzylinder Nr 89 110 des Brit. Museums)[1], so glaube ich, der Gott auf dem besprochenen Siegel sei ebenfalls Šamaš, der Sonnengott[2]. Vor dem Gott steht ein Altar mit Pflanzenopfer; hinter ihm eine Person mit Zepter, rechts vom Altar sind zwei Männer abgebildet, die sich durch die bekannten Leopardenfelle als ägyptische Priester charakterisieren; zwischen ihnen kniet ein fast nackter Mensch, auf den beide zum wuchtigen Schlag ausholen. Auf einer Seite des Opfers fliegt ein Raubvogel herbei, während auf der andern eine kleine Antilope sich entfernt. Ball (a. a. O.) ist der Ansicht, der Raubvogel stelle den Gott dar, der im Begriffe steht, von dem Opfer zu fressen, während die Antilope als Opfertier die Idee des Opfers ausdrücken soll. Die über dem Opfer emporlodernde Flamme soll wohl andeuten, daß der Geschlachtete nachher verbrannt wird. Es erinnert dies deutlich an das Tophet im Benhinnomtal, wo die Juden ihre Kinder erst schlachteten und dann verbrannten.

---

[1] Bei Alfr. Jeremias in ATAO[2] 21; vgl. ebd. 111, Abb. 43.

[2] Ich mache hier aufmerksam auf eine allerdings viel spätere, aber frappant ähnliche Darstellung des moabitischen Kamoš auf einer Münze aus Areopolis, wo dieser berüchtigte, durch Menschenopfer verehrte Gott als Krieger auf einer Säule steht, in der Rechten ein Schwert, in der Linken einen Schild, zu beiden Seiten zwei Feuerfackeln. Vgl. Eckhel, Doctr. numm. vet. III 504.

IV. Nebst dem eben besprochenen Siegelzylinder zeigt die Beilage zu Balls Artikel in den PSBA XIV zwischen S. 210 und 211 noch weitere sechs Abbildungen, die sich sämtlich auf Menschenopferszenen zu beziehen scheinen. Sicher dürfte wenigstens Nr 6 auf ein Kinderopfer zu deuten sein: ein Priester erhebt bereits das große Opfermesser zur Schlachtung des Kindes, während ein anderer mit der Schale in der Hand den sitzenden Gott zu tränken scheint[1]. Ein weiterer Siegelzylinder, der höchst wahrscheinlich ein Menschen- bzw. Kinderopfer darstellt, zeigt die Figur 95 in Menants Glyptique orientale (bei Jeremias Abb. 149, S. 454. Vgl. die Studie W. H. Wards, Human Sacrifices on Babyl. cylinder: Amer. Journ. of arch. V, 1, 34—39). Hingegen zeigt das Relief aus Khorsabad (Botta II 114; bei Jeremias Abb. 164) nicht ein Menschenopfer, sondern das Zerschlagen einer Götterstatue.

V. Angesichts der beiden besprochenen Zylinder gewinnen nun mehrere Texte, deren Beziehung zum Menschenopfer übrigens klar ist, sehr an Wert und Bedeutung.

1. An erster Stelle sind einige juristische Texte zu erwähnen, nach denen für den Fall des Vertragsbruches der älteste Sohn oder die älteste Tochter auf dem Altar des Sin bzw. der Bêlit-sêri verbrannt werden sollen[2]. Mit Johns (a. a. O. III 346) das hier stehende, ausdrückliche „Verbrennen“ (išarrap) zu bloßem „Weihen“ abschwächen zu wollen, geht trotz des damit wechselnden „irakkas“ (weihen) nicht an[3]. Daß ferner Sin und Bêlit-sêri gewöhnlich als Lebens- und Glücksgottheiten aufgefaßt werden, während die Menschenopfer den Göttern des Verderbens und Unglücks galten, hat keine Schwierigkeit, da Sin sowohl wie Bêlit mit feindlichen Gottheiten (Attar und Ištar) verschmolzen wurden und analog bei den Phöniziern Baal und Moloch, die wohl-

[1] Vgl. Abbildung bei Vigouroux, La Bible Polyglotte, Pentateuch 107.

[2] Johns, Assyr. Deeds I, Nr 310, Rev. 10.

[3] KAT[3] 434.

tätige und Verderben bringende Macht, in der Gestalt des Melkart von Tyrus vereinigt waren.

Wohl hat man gesagt, es handle sich hier nur um eine juristische Strafandrohung[1]. Allein

a) schließt das juristische Moment des Textes den Opfercharakter sicher nicht aus; denn der Sohn soll ja auf dem Altar verbrannt werden;

b) blieb diese Strafandrohung jedenfalls nicht bloße theoretische Bestimmung, sondern wurde gegebenenfalls in die Praxis umgesetzt. Wenn wir im Codex Ḥammurabi lesen, daß z. B. Verleumdung und jede Art von Diebstahl mit dem Tode bestraft wird (§ 11 und 8), daß das liederliche Eheweib und die betrügerische Schenkwirtin ertränkt (§ 143 und 118), die gottgeweihte Nonne, die eine Schenke betritt, verbrannt werden (§ 110), und daß derjenige, welcher jemand böswilligerweise die Marke eines unverkäuflichen Sklaven aufprägen läßt, getötet und verscharrt werden muß (§ 227)[2], — ich meine, wenn wir bei Hammurabi (ca 2155—2100) solch drakonische Strafgesetze finden, die das Eigentum so hoch und das Menschenleben so niedrig werten und die sicher auch praktiziert wurden, so scheint wirklich kein Grund vorhanden zu sein, warum wir an der Durchführung obiger Strafandrohung zweifeln sollten.

2. Weiter kommt hier wohl die Königsinschrift Asurnaṣirpals III. (884—860) in Betracht, wo dieser König seine Eroberungszüge rühmt, die barbarische Behandlung der Gefangenen schildert und jeweils (wie ich sehe, an fünf Stellen: KB I 71 75 77 81 91) hinzufügt: ba-tu-li-šu-nu ba-tu-la-ti-šu-nu ana maklu-ti aš-rup = „Ihre Knaben und Mädchen verbrannte ich in der Glut.“ Es ist wohl beachtenswert, daß dieses Verbrennen der Kinder deutlich unterschieden wird von den sonstigen Zerstörungs- und Racheakten des Königs. Zeremonielle Menschenschlächtereien waren

[1] Zimmern in KAT[3] 434.

[2] Winckler, Die Gesetze Hammurabis. Leipzig 1904. Vgl. noch die §§ 209 116 229 230.

bei den Assyriern wenigstens nichts Unerhörtes. So erzählt z. B. Ašurbanipal, er habe bei demselben Stierkoloß, wo einst Sanherib, sein Vater, ermordet wurde, babylonische Kriegsgefangene als Totenopfer hingeschlachtet[1].

3. Schließlich scheint auch in einem Beschwörungstexte[2] das *Opfer eines Sklaven neben dem eines Rindes oder Schafes* ausgesprochen zu sein.

VI. Einen Beweis für die assyrisch-babylonischen Menschen-, speziell Kinderopfer liefert uns die Heilige Schrift in 2 Kg 17, 30 f, wo es von den babylonischen nach Samaria verpflanzten Kolonisten heißt: „Die Männer von Babylon machten אֶת־סֻכּוֹת בְּנוֹת, die Leute von Kutha machten Nergal, die Männer von Hamath machten Asima; die Heviter machten Nibḫas und Tharthak und die *Sepharviter verbrannten ihre Kinder im Feuer dem Adrammelech und Anammelech, den Göttern von Sepharvaim* (וְהַסְפַרְוִים שֹׂרְפִים אֶת־בְּנֵיהֶם בָּאֵשׁ לְאַדְרַמֶּלֶךְ וַעֲנַמֶּלֶךְ אֱלֹהֵ סְפַרְיִם).

Ich weiß wohl, daß diese Stelle nur dann Beweiskraft hat, wenn gezeigt wird, daß A) *Sepharvaim* wie Babylon und Kutha wenigstens an dieser Stelle eine babylonische Stadt ist und B) in *Adrammelech* und *Anammelech babylonische Gottheiten* sich bergen. Beides aber dürfte sicher sein und wiegt die schwachen Gegengründe bei weitem auf.

A. Man sagt, *Sepharvaim* müsse hier eine *syrische* Stadt sein, und zwar das סִבְרַיִם bei Ez 47, 16, weil es mit den syrischen Städten Hamath und ʿAwa genannt werde[3]. Dieser Grund steht aber auf sehr schwachen Füßen; denn wenn auch Hamath und ʿAwa syrische Städte sind, was für ʿAwa übrigens gar nicht ausgemacht ist, da die angezogenen Parallelen (2 Kg 18, 34; 19, 13. Is 37, 17) Glossen sein sollen

---

[1] KB II 193, col. 4, 70 ff.

[2] Bu. 88—5—12, 51 (Cun. Text IV, 5), Z. 34; s. *Zimmern* in KAT[3] 599.

[3] So *Halévy*, Journal asiatique 1889, 280; ZA II 401 f; P. *Scheil* in RB 1895, 203 ff; *Döller*, Geographische und ethnographische Studien zum 3. und 4. Buch der Könige, Wien 1904, 301 ff.

und teilweise in LXX fehlen[1], so ist doch von einem syrischen סְפַרְוַיִם bis jetzt noch nicht die geringste Spur nachgewiesen; die behauptete Identität unseres סְפַרְוַיִם mit dem syrischen סִבְרַיִם ist wirklich mehr als zweifelhaft; denn

1. ist סִבְרַיִם bei Ezechiel ἅπαξ λεγόμενον und wird aus guten Gründen in זִפְרוֹן (Nm 34, 9), das heutige Zaferâne zwischen Emesa und Hamath, emendiert[2].

2. LXX überliefert für סִבְרַיִם Ἐβραμηλιάμ (+ ηλιαμ), hat also einen viel südöstlicheren Ort gemeint.

3. Dem zweifelhaften ἅπαξ λεγόμενον סִבְרַיִם gegenüber ist unser סְפַרְוַיִם durch die Masora außerdem noch fünfmal bezeugt: 2 Kg 17, 24; 18, 34 (= Is 36, 19); 19, 13 (= Is 37, 13). Sodann

4. abgesehen von dem ו des סְפַרְוַיִם, das an all den fünf Stellen überliefert ist, ist die Änderung des פ in ב deswegen sehr verdächtig, weil LXX stets Σεπφαρουαίμ (Σεπφαουραίμ), also πφ anstatt β transkribiert, was dem für Sippar überlieferten Σιπφάρα des Ptolemäus (5, 18, 7) entschieden besser entspricht als dem hypothetischen סִבְרַיִם. Auch die Identität des Sepharvaim mit dem von Salmanassar IV. (727—722) zerstörten Sabara'in in der babylonischen Chronik[3] ist keineswegs sicher. Zudem ist es ja überhaupt nicht Salmanassar, sondern Ašurpanibal oder Sargon, der die in Frage kommenden Kolonisten von Sepharvaim aus verpflanzte. Wenn P. Scheil (a. a. O.) gegen die Identität der beiden Namen 2 Kg 19, 13 geltend macht, wo סְפַרְוַיִם mit dem Singular עִיר konstruiert wird, so brauchen wir darauf wohl nicht zuviel zu geben; denn es ist zweifelhaft, ob עִיר überhaupt nicht zu streichen ist[4]; sodann ist nicht einzusehen, warum in unserem Fall, wo Sepharvaim schließlich doch eine Stadt ist, nicht der Singular עִיר stehen könnte.

5. Die Dualendung in סְפַרְוַיִם würde dem Charakter der babylonischen Stadt Sippar sehr gut entsprechen und die

---

[1] Vgl. Siegfried-Stade, Hebr. Lexikon, Art. עִיר.
[2] Kretschmar, Kommentar zu Ez 47, 16.
[3] KB II 277. [4] Vgl. Meinhold, Isaiaserzählungen 73.

Identität beider Städte auffallend bestätigen. Sippar war nämlich eine Doppelstadt; da es zu beiden Seiten des Euphrat lag, so gab es zwei Sippar, von denen das eine in den Keilinschriften Sippar ša Šamaš, das andere Sippar ša Anunit heißt[1]. Hierzu stimmt auffällig die von den Geschichtschreibern überlieferte Pluralform und die Notiz, Sippar sei eine Sonnenstadt mit Sonnenkult. So nennt es Abydenus[2] πόλιν Σιππαρενῶν, Eusebius[3] „Heliopolis Sipparenorum", Plinius[4] „oppida Hipparenorum"; Cyrillus[5] hat ἡλίου πόλει τῇ ἐν Σιππάροισιν, Berosus[6] ἡλίου πόλιν, Alex. Polyhistor[7] ἐν πόλει ἡλίου Σιππάροις. Nach letzterem soll Sippar schon zur Zeit der Sündflut existiert haben, indem Xisuthros (der biblische Noe) auf Gottes Befehl vor der großen Flut Schriften in Sippar vergrub, die nachher wieder ausgegraben und unter die Menschen verteilt worden sein sollen. Ein solches Vergraben der Bücher kennt auch die jüdische Sage[8].

B) Wenn also Sepharvaim (an unserer Stelle wenigstens) für das babylonische Sippar steht, so werden natürlich unter Adrammelech und Anammelech babylonische, speziell sipparenische Gottheiten zu verstehen sein. Nach Baethgen[9], Scholz[10] u. a. sollen die beiden Namen im Babylonischen Adar-Malik und Anu-Malik gelautet haben: Adar, der assyrisch-babylonische Kriegsgott, als Planet Saturn; Anu, der babylonische Himmelsgott; indem sie mit Malik verbunden werden, entstehen Adar-Malik und Anu-Malik, d. h. beide wurden von den Sipparenern als Malik (Herrscher) verehrt und mit diesem identifiziert.

---

[1] Maspero, Histoire ancienne I 665. Pinches im Dictionary of the Bible[2] von Smith 1199.

[2] FHG II 501; IV 280.

[3] Praep. evangel. 9, 12 und Chronic. I, c. 7, ed. Migne, P. gr. XIX 122.

[4] Hist. nat. 6, 30. [5] Adv. Iul. 1, 8. [6] FHG II 501.

[7] Bei Georg. Syncellus, Chronogr. I 30.

[8] Kautzsch, Pseudoepigraphen 506 ff; daher in Sippar das Wortspiel mit סֵפֶר (šipru), Offenbarungsbuch.

[9] Beiträge 238 254. [10] Götzendienst 401.

Ein Gott Adar läßt sich bisher in Assur allerdings nicht nachweisen; denn die Lesung der Gruppe Adar für Ninip ist zweifelhaft. Einen wichtigen Anhaltspunkt aber für einen babylonischen Gott dieses Namens bietet uns der biblische Bericht 2 Kg 19, 37 (= Is 37—38) über die Ermordung Sanheribs seitens seiner zwei Söhne Adrammelech und Sareṣer; dieser Bericht wird bestätigt durch die babylonische Chronik III 34—38[1] und die von P. Scheil neu aufgefundene Nabonidinschrift in Mudjellibez[2]. Leider fehlen in beiden Stellen die Namen der Mörder und ist überhaupt nur von einem Sohn die Rede: „Am 20. Tebet (10. Monat 681) tötete Sanherib den König von Assyrien sein Sohn in einem Aufruhr", heißt es in der Chronik.

Da aber der biblische Bericht keilinschriftlich als wahre Geschichte bestätigt wird, und der Name Adrammelech auch von Berosus, Polyhistor und Abydenus überliefert ist[3], so ist kein Grund vorhanden, an der Richtigkeit des Namens zu zweifeln; ja ich sehe nicht einmal ein, warum man einen der biblischen Namen streichen muß[4], um den scheinbaren Widerspruch mit der babylonischen Chronik zu heben, die nur von einem Sohne Sanheribs weiß; denn 1. ist es sehr wohl möglich, daß ein Sohn (Adrammelech) in den Tempel drang und den Vater vor dem Altar des Nisroch ermordete, während der andere (Sareṣer) mit den Soldaten den Tempel belagerte und bewachte. 2. Ist es aber wirklich nur ein Sohn gewesen, so hat uns vielleicht die Bibel zwei Namen derselben Person überliefert[5]. Anstatt des Qerê בָּנָיו (Is 37, 38) wäre dann das Ketîb בְּנוֹ zu lesen. Vielleicht ist Sareṣer eine Abkürzung von Nergal-šar-uṣar bei Is 39, 3 13. Auf keinen Fall aber dürfte Adrammelech gestrichen werden, weil 1. die alten Historiker

[1] KB II 281. [2] CRAI 1895, 222.

[3] Bei Eusebius, Chronic. l. 1, c. 5 9: Migne, P. gr. XIX 118 123.

[4] So Winckler, Altoriental. Forsch. II 59; Müller in ZAW XVII 332 ff; nach ihm sollen beide Namen dasselbe bedeuten.

[5] So hieß z. B. auch Asarhaddon noch Assur-itil-ilâni-urkini. KAT[3] 84.

alle Adrammelech überliefern und 2. die LXX (Lucian) nur Ἀδραμελέχ hat.

Da also der Name Adrammelech (oder Adarmelech) für den Mörder Sanheribs so vielfach gesichert ist[1], so kann man vernünftigerweise an seiner Richtigkeit nicht zweifeln; in diesem Fall ist dann aber auch ein assyrischer Gottesname Adrammelech (Ard-Malik) höchst wahrscheinlich; als Stütze dafür führe ich noch den offenbar assyrischen Namen eines Sidoniers aus Athen an: אשכנ־אדר = Iškun-Adar[2]; ferner den Namen „Ard-Bêlit", den ein Sohn Sanheribs auf einer Geschäftsurkunde trägt[3]; da die Lesung „Malkat" für „Bêlit" sehr gut möglich ist[4], so könnte man auch lesen „Ard-Malkat". Übrigens ist mit Jensen[5] und Lehmann[6] vielleicht das ר in ד zu emendieren und statt Adrammelech Adammelech (mit assimiliertem ד, daher das Dagesch forte in מ אַדְרַמֶּלֶךְ) zu lesen; dies entspräche dem assyrischen Adad-Malik und würde alle Schwierigkeiten lösen; denn Adad ist ein wohlbekannter babylonischer Gott, und was für uns noch interessanter ist, er kommt sehr oft in Verbindung mit Anu vor[7], und beide erhalten das Epitheton „Malik"[8].

Wie steht es dann aber mit dem Anammelech? Da die Hauptgottheit in Sippar Šamaš war und dieser auch Amna (Awna) hieß[9], so könnte Anammelech den Šamaš bezeichnen; es würde dies sehr gut stimmen mit dem oben besprochenen Siegel, wo das Menschenopfer dem Šamaš dargebracht wird, und mit der wenig beachteten sonderbaren Form Ἀμνημελέχ des Codex Alexandrinus. Zu beachten wäre auch im Einklang hiermit, daß der Kult des Šamaš gerade unter Asarhaddon

---

1 Vgl. noch Meinhold, Isaiaserzählungen 73.

2 Corpus inscript. Phoen. 118. KAT³ 408 A. u. 84.

3 Bei Johns, Assyrian Deeds I xiv.

4 KAT³ 84². 5 ZA XIII 333.

6 Sitzungsbericht der preuß. Akademie der Wissensch. 1899, 118.

7 M. Jastrow jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens, Gießen 1905, Lief. 4, 245; Lief. 2, 144 f 219 221.

8 M. Dunker, Gesch. d. Altert. I⁴ 201. KAT³ 352.

9 G. T. Pinches im Dictionary of the Bible von Smith I² 126.

(681—668) und Assurpanibal (668—626) in Assyrien eine große Rolle spielte[1]. Entschieden besser aber scheint die Erklärung zu sein, daß in Anammelech einer der Namen der Göttin Anunit steckt. Anunit (oder Venus) wurde nämlich in Sippar ša Anunit verehrt und trug auch den Namen Nin-milku (oder „Eninmilku"). Hiermit würde auch die letzte Schwierigkeit fallen, die man mit Recht (wegen des ע) in der Identifikation des עֲנַמֶּלֶךְ mit Anu oder Anunitu erblickte. — Ist aber Anammelech mit LXX (Lucian) ganz zu streichen, so kommt der Singular des Kethîb אֱלֹהַּ in 2 Kg 17, 31 wieder zum Rechte, das die Masoreten אֱלֹהֵי (Plural) punktierten, das aber vielleicht allein ursprünglich ist. Dazu stimmt auch die Möglichkeit, daß beide Namen, Adrammelech und Anammelech, nur einen und zwar androgynen Gott bezeichnen, der nicht nur doppeltes Geschlecht, sondern auch das verderbende und segnende Naturelement zugleich in sich schloß[2]. Ich bemerke hier nur noch, daß unter Umständen einerseits Anu mit Ninib und Marduk, anderseits Ninib mit Adad-Ramman (also auch Adad mit Anu) identifiziert werden und Adad-Ramman als Gewittergott Verderben, als Regengott Segen bringend gedacht wird[3].

VII. Noch ein bis jetzt vollständig unbeachtetes Zeugnis für die Menschenopfer der Babylonier und zugleich der Ägypter muß ich hier anführen. Eusebius läßt Kaiser Konstantin in seiner Oratio ad sanctorum coetum c. XVI[4]

---

[1] Roscher, Lex. II 2344, Sp. 2. Stade meint (Bibl. Theol. 232), es wäre nicht verwunderlich, wenn sich schließlich der Moloch des Benhinnomtales als eine Modifikation des Šamaš oder des Götterkönigs Marduk, d. h. des von den assyrischen Königen hochverehrten Bel von Babel, entpuppen sollte.

[2] Androgynen (d. h. mannweiblichen) Charakter hatten z. B. auch Assur und Ištar, welch letztere sogar öfters mit einem Bart dargestellt ist, wie die Venus bei den Römern und die Aphrodite auf Cypern. Vgl. Jeremias, ATAO[2] 112, und A. T. Clay, Ellil, the god of Nippur: The American Journal of Semitic Languages and Literatures XXIII 269—279.

[3] Vgl. Jeremias a. a. O. 21 113.

[4] Migne, Patr. gr. XX 2, 1279.

vom Aberglauben und Götzendienst, zu deren Bekämpfung Christus gekommen sei, also sprechen: ... δι' ἣν οὐ μόνων ἀλόγων ζώων σφαγαί, ἀλλὰ καὶ ἀνθρωπίνων ἱερευμάτων θυσίαι, καὶ ἐναγῆ μιάσματα βώμων ἐπενοήθη, κατά τε Ἀσσυρίους καὶ Αἰγυπτίους νόμους, χαλκηλάτοις ἢ καὶ πλαστοῖς ἰνδάλμασι σφαγιαζόντων ψυχὰς δικαίας· τοιγάρτοι καρπὸν ἤραντο τὸν προσήκοντα τοιαύτῃ θρησκείᾳ· Μέμφις καὶ Βαβυλὼν ἐρημωθήσεται, καὶ ἀοίκητοι καταλειφθήσονται μετὰ τῶν πατρῴων θεῶν. Καὶ ταῦτ' οὐκ ἐξ ἀκοῆς λέγω, ἀλλ' αὐτός τε παρὼν καὶ ἱστορήσας, ἐπόπτης τε γενόμενος τῆς οἰκτρᾶς τῶν πύλεων καὶ δυστυχοῦς Μέμφις [1].

Was hier Konstantin von den Babyloniern und Ägyptern seiner Zeit sagt, dürfen wir mit noch viel mehr Grund von den früheren Generationen dieser Völker gelten lassen.

§ 2. Die Menschenopfer der Ṣabier.

Die Sabier, von denen hier die Rede sein soll, sind wohl zu unterscheiden sowohl von den Sabäern (Σαβαῖοι) in Arabia felix als auch von den phrygischen Sabern (Σάβοι) und den samaritanischen Sebuäern (Σεβουαῖοι); es sind vielmehr die historischen Pseudo-Ṣabier gemeint, die unter diesem Namen erst im 9. Jahrhundert n. Chr. auftraten und in Harrân, Edessa, Rakkah, Bagdad ihre Sitze hatten [2]. Wir können demnach diese Ṣabier als die Nachkommen der alten Babylonier betrachten, und insofern haben sie für uns besonderes

---

[1] „Quae quidem superstitio, non modo brutorum animalium, verum etiam humanorum corporum immolationes invexerat, et scelerata ararum piacula: quippe cum iuxta leges Assyriorum et Aegyptiorum, aereis ac figlinis simulacris innocentes homines mactarentur. Unde et mercedem tali religione dignam retulerunt. Memphis, inquit, et Babylon vastabitur; et utraque deserta relinquetur cum diis patriis. Atque haec ego non auditione accepta commemoro, sed quae ipsemet praesens vidi; miserandae harum urbium sortis spectator factus." Bezüglich der Echtheit dieses Zeugnisses vgl. J. M. Pfättisch (O. S. B.), Die Rede Konstantins d. Gr. an die Versammlung der Heiligen, in den Straßburger Theol. Studien IX, 4. Hft.

[2] Vgl. darüber Chwolson, Die Ṣabier I, St Petersburg 1856, 96—99 181 ff, besonders Kap. 10.

Interesse, zumal wir die Menschenopfer, die in exorbitantem Maße von ihnen gebracht wurden, ganz ruhig auf die früheren Zeiten übertragen dürfen. Sodann sind die Menschenopfer der Ṣabier noch deshalb von besonderer Wichtigkeit für unsern Gegenstand, weil sie ganz eigenartige Beziehungen zum Molochdienst der Hebräer aufweisen, und Harrân, einer ihrer Hauptsitze, zugleich die Stadt war, wo der Patriarch Jakob lebte und elf seiner Söhne geboren wurden.

I. Bei den Ägyptern haben wir gesehen, daß Kinder zu magischen Zwecken geopfert wurden. Auch von den phönizischen Menschenopfern heißt es, daß sie „unter mystischen Zeremonien" gebracht wurden (κατεσφάττοντο δὲ οἱ διδόμενοι μυστικῶς; vgl. unten 4. Kap., § 1, II 2). Bei den Ṣabiern nun scheint dieser Zweck besonders vorherrschend gewesen zu sein. In dem Festkalender des Abû Sa'îd[1] wird berichtet, daß die Ṣabier den achten Tag des Monats Ab (August) in der Mitte des Vormittags den Götzen ein neugebornes Kind opferten. Zuerst wird es geschlachtet, dann gesotten, bis es ganz weich ist; darauf wird das Fleisch von den Knochen gelöst und mit feinem Mehl, Safran, Spikenard, Öl und dergleichen Ingredienzien zusammengeknetet; aus dem Präparate werden Brötchen von der Größe einer Feige geformt und in einem Ofen gebacken: sie dienen den Teilnehmern an dem Mysterion des Semal (des höchsten Gottes der Ṣabier) zur Speise[2]. Diese Opfer fanden noch im Mittelalter statt[3]. Derselbe arabische Schriftsteller erzählt (Buch 9, Kap. 3), daß Menschen, deren Köpfe der Gestalt des Merkur entsprachen, mit List eingefangen und so lange in Öl und Borax gesetzt wurden, bis man den Kopf vom Rumpfe leicht trennen konnte[4]. Das Erzählte klingt so märchenhaft, daß wir es nicht glauben würden, wenn wir nicht ähnliche kannibalische Gebräuche sogar bei den fein

[1] Fihrist el-U'lîm von Mohammed ben Isch'âq en-Nedûn, 9. Buch, 5. Kap., § 5.

[2] Chwolson, Die Sabier I 507; II 287 327.

[3] G. Flügel, Kitâb al-Fihrist, Leipzig 1871—1872, II 333.

[4] Chwolson a. a. O. II 20 f.

gebildeten Griechen und Römern fänden; von Catilina[1] z. B. wird berichtet, daß er seine Genossen auf die Eingeweide eines geschlachteten Knaben schwören ließ, den sie dann verspeisten; nach Sallust[2] bekräftigten sie den Schwur noch dadurch, daß sie alle aus einem Becher Wein tranken, der mit dem Blute eines Knaben vermischt war. Chwolsohn[3] bezweifelt die Geschichtlichkeit dieser Szenen; doch ist dafür kein Grund vorhanden, denn auch andere Schriftsteller erzählen dieselben[4].

II. Eine besondere Rolle scheinen in Verbindung hiermit die Orakel gebenden Menschen-, speziell Kinderköpfe gespielt zu haben. Die Totenorakel der Phönizier und Griechen sind bekannt. Im selbigen Sinne sind wohl auch die Kinderköpfe mit vergoldeten Lippen zu verstehen, von denen Rufinus erzählt (oben S. 25). Im Königspalast zu Antiochien wurden Kisten mit Menschenköpfen gefüllt und Becken voll von Leichnamen aufgefunden[5]. Auch rabbinische Schriften erwähnen öfter eine Art Orakel mit Menschenköpfen. In der Mišnah (Tract. Synhedrion 7, 10) heißt es: „Ein Beschwörer durch Ob ist ein Python" (in der späteren Bedeutung von Bauchredner, Apg 16, 16, der unterhalb der Arme spricht); und Maimonides in seinem Kommentar erklärt die Stelle vom Orakel aus Menschenköpfen. Ähnliches finden wir nun bei den Ṣabiern. Der christliche Schriftsteller Abû-Jûsuf, dessen Zeugnis nicht verdächtig sein kann, da er eine Schrift als Quelle namhaft macht und von andern Schriftstellern bestätigt wird[6], erzählt, daß die Ṣabier an einem Donnerstage, wenn der Mars seinen Kulminationspunkt erreicht hat, im Tempel dieses Gottes einen rotköpfigen, rotwangigen Mann opfern und ein Jahr lang in einen mit Öl und Medikamenten gefüllten Behälter stellen, um nachher mit demselben

[1] Dio Cassius 37, 30.

[2] Catil. 22. [3] A. a. O. II 216.

[4] Minutius Felix, Octav. 30. Clemens Rom., Recognit. 2, 13. Justin., Apol. 1, 18.

[5] Theodor., Hist. eccl. 3, 27.

[6] Chwolson a. a. O II 388 f.

Orakel zu erzielen. Unter der Regierung der Mohammedaner traten an die Stelle dieser Menschen kleine Hausidole und Marionetten, deren Nicken nach rechts oder links als Antwort gedeutet wurde, ähnlich wie bei den Teraphim der Bibel, die einst Rachel in der Ṣabierstadt Harrân ihrem Vater Laban gestohlen hatte und die sich auch im Hause Davids befanden. Sie waren nach Art von Menschenköpfen geformt und stießen starke Laute aus [1].

III. Wie der römische Kaiser Heliogabal in Syrien, so hat auch Kaiser Julian in Harrân Menschenopfer-Riten vollzogen. Bekannt ist sein Besuch im dortigen Tempel, von dem christliche und heidnische Schriftsteller sprechen [2]. Er verrichtete daselbst gewisse Mysterien und ließ nach Beendigung derselben die Tore des Tempels versiegeln und bewachen mit dem Befehle, daß niemand in den Tempel eingelassen werde, bevor er von seinem Feldzuge gegen die Perser zurückgekehrt sei. Als nun die Nachricht kam, der Kaiser sei im Kampfe gefallen, erbrach man den Tempel und fand ein an den Haaren aufgehängtes Weib mit ausgebreiteten Armen und aufgeschlitztem Leibe; die sonstigen Anzeichen ergaben, daß Julian aus der Leber der Frau diviniert hatte. Theodoret (a. a. O.) fügt noch hinzu, daß man auch im Palaste dieses Kaisers in Antiochien viele Kisten mit abgeschnittenen Menschenköpfen gefunden habe. Man hat diese Berichte oft anzweifeln wollen [3]; allein der Umstand, daß die verschiedensten Schriftsteller diese Tatsachen bestätigen, dürfte für die Geschichtlichkeit derselben entscheidend sein [4].

---

[1] Vgl. Joseph., Antt. 18, 9, 5; Damasius bei Photius c. 242; Lucian., De diis Syr. § 10; Vergil., Aen. 6, 68; Eusebius, H. E. 9, 3.

[2] Ammianus Marcellinus 23, 3, 1—2. Zosimus 3, 12 f. Theodoretus, H. E. 3, 21.

[3] Z. B. Gruppe, Griech. Mythologie II 1662 A. 8.

[4] Niceph. Callistus, H. E. 10, 34. Cedrenus, Hist. comp. I 527 (ed. Bonn). Euseb., H. E. 8, 14. Porphyr., De abst. 2, 91. Gregor. Naz., C. Iul. 1, 91.

§ 3. Verhältnis dieser Opfer zum hebräischen Molochdienst.

I. Es ist eine durch die Bibel bewiesene Tatsache, daß die grausame Sitte der Kinderopfer in Israel zu keiner Zeit so in Blüte stand als in der assyrischen Periode (ca 700 bis 610). Die Eingliederung Israels in das große Weltreich Assyrien hatte wohl den Blick für das Heidnische im Jahvekult geschärft und vielfach zur Ausscheidung desselben geführt; allein diese guten Einflüsse wurden weit überwogen von den schlechten Elementen, die jetzt von neuem auf Israel einstürmten. Nach Jr 7, 30 und 2 Kg 21, 5—7 wurde assyrischer Kult von Manasses offiziell in den Tempel Jahves eingeführt und besonders der assyrisch-babylonische Gestirndienst von den Israeliten nachgeahmt. Unter allen fremden Kulten aber übte der Molochdienst die größte Anziehungskraft aus. Man errichtete „die Höhen des Tophet im Tale Ben Hinnom“ [1] und verbrannte dort sowohl Knaben als Mädchen zu Ehren des Moloch; der „Weg ins Tal“ ist die Hauptsünde, die Jeremias (2, 23) den Israeliten vorwirft. Woher diese Tatsache? Man hat an eine Einwirkung von phönizischen oder kananäischen Kulten gedacht [2]; aber abgesehen davon, daß kein triftiger Grund dafür vorhanden, läßt es sich gar nicht begreifen, warum in der assyrischen Zeit gerade ein phönizischer bzw. kananäischer Kult so großen Einfluß auf Israel hätte ausüben sollen, zumal das Opfer der Erstgeburt für die מלך genannten Götter der Phönizier keineswegs charakteristisch war. Vielmehr wird, da die übrigen Arten des damals importierten Götzenkultes aus Assyrien stammen, auch für den Molochdienst schon von vornherein an Assyrien zu denken sein.

Von einem Ursprung der hebräischen Menschenopfer aus Assyrien [3] kann allerdings kaum die Rede sein; denn neu

---

[1] Jr 7, 31. 2 Kg 23, 10.

[2] Baudissin in RPTh[3] XIII 275 281 ff.

[3] So Graf, Der Prophet Jeremias (1862) xii f; Stade, ZAW VI 308; vgl. jedoch sein neues Werk: Bibl. Theologie 232; Tiele, Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques, Paris 1882, 436.

waren sie in Juda nicht, da die Verbote des Pentateuchs[1], das Opfer Jephtas[2] und besonders der Molochdienst des Salomo[3] sie für viel frühere Zeit schon beweisen; meines Erachtens sind ihre ersten Wurzeln vielmehr in Ägypten zu suchen, wie ich oben (S. 34—39) wahrscheinlich gemacht zu haben glaube. Wohl aber erklären die Berührungen mit Assyrien das plötzliche Wiederaufleben des Kultes; und wenn in 2 Kg 17, 30 f Adrammelech und Anammelech assyrische Gottheiten sind, wie oben (S. 49—52) gesagt wurde, so wäre diese Wiedererneuerung der Kinderopfer aus der Nachahmung der assyrisch-babylonischen Verehrung dieser beiden Götter herzuleiten. Vielleicht darf man sogar die Vermutung aussprechen, daß diese Nachahmung dem Moloch definitiv seinen Namen gab, wenn er nicht überhaupt schon früher[4] von Assyrien her importiert wurde. Die Kombination des Moloch mit einem assyrischen Malik wäre ja nur dann unmöglich, wenn die Assyrier und Babylonier 1. keine Kinderopfer gekannt, 2. die Existenz eines Gottes Malik bei ihnen nicht nachweisbar wäre; beide Voraussetzungen aber treffen nicht zu; denn daß 1. die Kinderopfer bei ihnen in Übung waren, zeigen die Ausführungen in § 1, und daß sie 2. einen Gott Malik hatten, beweisen mehrere Stellen aus den Keilinschriften, wo sein Name nicht ideogrammatisch, sondern ganz deutlich phonetisch geschrieben steht. So IV Rawl. 66, obv. 6, l. 9: „(ilu) Malik, (ilu) Anunitu". Nach der Unterschrift der Abteilung dieser Namen zu urteilen, in welcher sie stehen, gehörten diese beiden Götter zu den „ilâni ša bit Anum (ilu) Ramman ša Aššur", d. i. zu den Göttern,

[1] Lv 18, 21; 20, 2—5. Dt 12, 31; 18, 10.

[2] Ri 11. [3] 1 Kg 11, 5—7.

[4] Daß Palästina bereits früher einer intensiven Einwirkung babylonischer Kultur ausgesetzt war, zeigt die mit Inschrift begleitete Darstellung auf dem schwarzen Obelisken Salmanassars II., wo der israelitische König Jehu schon 842 an den genannten assyrischen Herrscher Tribut zahlt; und für viel frühere Zeit beweisen dies die aus Palästina stammenden, um 1400 geschriebenen Tell-el-Amarna-Briefe; vgl. ATAO[2] 515 f; H. Winckler, Der Tontafelfund von El-Amarna. Berlin 1889.

welche im Tempel des Anu und Ramman in der Stadt Assur standen. Eine zweite Stelle, wo diese phonetische Schreibweise vorkommt, ist II Rawl. 60, l. 20: „(ilu) Malik ša dimma-as-ki“. Auch in Eigennamen kommt Malik einigemal vor: „Malikna-pištu irba“ (unten S. 62); andere sind allerdings nicht rein assyrisch, sondern westsemitischen Charakters; so מלקרם[1], אלמלך[2] „Daganmilki“ (I Rawl. 49 und 1, 9) und „Milki-uri“ (ibid.). Oft finden sich in den Inschriften Namen von Königen des „Westlandes“, die mit Malik zusammengesetzt sind; z. B. „Abimilki, Urumilki, Kaušmalaka, Jaḫi-milki, Ahimilki, Milkiašapa“ usw., für die ich auf Eerdmans (a. a. O. 102 f) verweise. Diese Beispiele zeigen wenigstens, daß die Assyrier einen Malik kannten, ja sogar diesen Namen teilweise als Nomen proprium ansahen; zugleich liegt es aber auch sehr nahe, daß sie den Namen in frühester Zeit von den Westsemiten entlehnten und besonders als Epitheton ihren Hauptgottheiten beilegten, wie es auch jene taten, nur mit dem Unterschiede, daß sie zuweilen מלך als eigene Gottheit auffaßten.

II. Besondere Beziehung zu den Kinderopfern der Hebräer scheinen die Menschenopfer der Ṣabier zu haben. Hier wie dort dienten diese Opfer wesentlich magischen Zwecken. Schon Ewald, Dillmann, R. Smith, Stade u. a.[3] haben auf die Stellen Dt 18, 10; 2 Kg 17, 17; 21, 6 aufmerksam gemacht, wo die Kinderopfer unmittelbar mit magischen Gebräuchen zusammen erwähnt werden; man kann diesen Stellen noch 2 Chr 33, 5—6 hinzufügen, ebenso Is 57, 9, wo dem Moloch[4] Ölgaben[5] gespendet und die Opfer direkt in das Reich

[1] Vgl. Levy, Phönizische Studien I 27; Siegel und Gemmen 5; ferner: Oppert et Menant, Documents juridiques de l'Assyrie 83 199 105; Pinches in PSBA 1886, 24.

[2] Ledrain, Revue d'Assyriologie I, Paris 1884, 39.

[3] Siehe bei Stade, Bibl. Theol. 223.

[4] Moloch anstatt „König“ lesen hier die meisten Autoren, so Cheyne, Marti etc.; siehe Lagrange, Études 101.

[5] Die Salbung der Götterstatuen mit Öl war allgemeiner Gebrauch bei den heidnischen Völkern (vgl. Scholz, Götzendienst 54 f). Bei den

der Toten zum Moloch geschickt zu werden scheinen. Etwas Ähnliches findet sich bei den Scythen, wo die geopferten Menschen in die Tiefe geworfen wurden, um sie zum Gott Zamolxis gelangen zu lassen[1]. Überhaupt bestand das Bestreben, die Opfer an den Aufenthaltsort des Gottes zu bringen, damit sich derselbe daran labe und erfreue; die Bibel sagt geradezu, daß man die Kinder dem Moloch „zum Fraße" gegeben (Ez 7, 31), indem man sie in die hohle Statue des Gottes fallen ließ, um dort verbrannt zu werden (vgl. 2. Abschn., 3. Kap., § 3). In 2 Kg 23, 5, wo Josias die Götzenpriester der Höhen ausrottet, heißen diese Priester כְּמָרִים (von כָּמַר = anzünden, schwarz), wohl mit Bezug auf ihre schwarzen Kleider, die sie trugen, und die Nekromantie, die sie bei den Opfern beabsichtigten[2]. Man beachte besonders die Sühn- und Weissageopfer der Griechen, die σφάγια genannt wurden, ein Ausdruck, der sehr oft für Menschenopfer steht, ja für diese so gewöhnlich ist, daß bei den Tragikern ein wie ein Opfertier wehrlos hingeschlachteter Mensch oft noch σφάγιον heißt, auch wo von einem Opfer gar nicht mehr die Rede ist[3]. Sehr bezeichnend ist, daß diese σφάγια stets von μάντεις vollzogen wurden, weil letztere mit dem Geisterreich vertraut waren. Die zwei Menschen, die alljährlich am Thargelienfeste zur Sühne für die übrigen und zur Reinigung der Stadt geschlachtet wurden, nannte man φάρμακοι[4]; mit diesem Ausdruck übersetzt auch die LXX das hebräische מְכַשְּׁפִים = „Zauberer" (Ex 7, 11. Dn 22 etc.). Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich die Vermutung aus-

---

Ägyptern salbten die Priester an Götzenbildern den sog. Herz- oder Goldfinger der linken Hand, von welchem man sich einen Nerv nach dem Herzen gehend dachte (Macrob., Sat. 7, 13, 8 f). Aus letzter Anschauung ist wohl der Gebrauch entstanden, an dem genannten Finger die Ringe zu tragen.

[1] FHG I 69. Herod. 4, 94.

[2] Buxtorf (Lexic.) sagt: Cemarim sacrificuli sunt, quasi atrati dicti, quod pullis vestibus ex superstitione ritu incederent.

[3] Vgl. Herod. 6, 76 112; 9, 45; 5, 92; Xenoph., Anab. 1, 8; 4, 3, 18; Euripid., Or. 842 1614.

[4] Stengel, Griech. Kultusaltertümer 117.

spreche, daß bei allen Völkern des Altertums die Menschenopfer vorherrschend magische Zwecke verfolgten; von Ägyptern, Arabern, Ṣabiern habe ich dies schon früher bemerkt. Auffallenderweise wird auch bei den Phöniziern Kronos-Saturn oft in Zauberformeln angerufen, und das Blei, welches als Schädling unter den Metallen bei Zaubersprüchen eine wichtige Rolle spielte, war ihm heilig[1].

Auch die Perser brachten gerade den Unterweltgöttern ihre Menschenopfer. So ließ Amestris, die Gattin des Xerxes, zwecks Erlangung eines hohen Alters vierzehn Kinder aus den höchsten Familien Persiens lebendig begraben. Bei einem Brückenbau mußten auf gleiche Weise neun Kinder und Jungfrauen zu Ehren des Flußgottes Strimon ihr Leben lassen[2]. Die Römer haben trotz Senatsbeschlusses vom Jahre 79 v. Chr. noch bis ins 3. Jahrhundert n. Chr. Kinder zu magischen Zwecken geopfert. So läßt Kaiser Heliogabal in ganz Italien die schönsten Knaben zusammensuchen, um sie zu opfern und aus ihren Eingeweiden Orakel zu erhalten[3]. Dem Vatinius konnte Cicero ins Gesicht sagen: „Du pflegst die Geister der Toten heraufzubeschwören und den Göttern der Unterwelt Eingeweide der Knaben zu opfern.“[4] Interessant ist, daß Kaiser Valerian sich von einem ägyptischen Magier bereden läßt, „die Kinder unglücklicher Väter zu opfern, die Eingeweide der Neugebornen zu zerschneiden, Gottes Geschöpfe zu zerfleischen“[5]. Ähnliche Grausamkeiten begingen Catilina, Julian,

[1] Gruppe, Griech. Mythologie II 1113, A. 1.

[2] Herod. 7, 114 180; 3, 35. Diese Berichte nur deshalb in Zweifel zu ziehen, weil solche Opfer dem Geiste des Mazdeismus und der hohen Kulturstufe der Perser zuwider seien, ist reine Willkür (vgl. oben S. 30 f). Mit Recht sagt Maspero (Hist. anc. III 593): „Le témoignage d'Hérodote est si net que le fait en lui même doit être considéré comme indiscutable.“

[3] Dio Cassius 79, 11.

[4] Cic., In Vatin. c. 6.

[5] Dionys. Alex. bei Euseb., H. E. 7, 10. Also auch für die Römer scheint betreffs der Menschenopfer Ägypten vorbildlich gewesen zu sein; vgl. oben S. 34—39.

Nero u. a.[1] — Die Statue des Saturn in Karthago wie die des Moloch in Tophet haben wohl gleichen Zwecken gedient. Von den Galliern berichtet Strabo (l. 4, 4): Ἀνθρώπων κατεσπεισμένων παίσαντες εἰς νῶτον μαχαίρᾳ ἐμαντεύοντο ἐκ τοῦ σφαδασμοῦ. Gleiches macht den Kelten Diodorus Siculus (l. 5, 31) zum Vorwurf: „Hominem immolantes, supra transversum septum gladio feriunt, quo caeso prolapsoque fluxu de futuro praesagiunt."

Von diesen Gesichtspunkten aus läßt sich die Natur des Moloch bzw. der mit Menschenopfern verehrten Gottheiten am besten bestimmen. P. Lagrange[2] hat die mit guten Gründen gestützte Hypothese aufgestellt, der Moloch sei eine Gottheit der Unterwelt, wie auch sein weibliches Gegenstück, die Milkat, welche unmittelbar nach der Göttin Allat bzw. Ereškigal, ebenfalls eine Unterweltgöttin, angerufen wird[3]. Ein Malik ist bei den Babyloniern seit den ältesten Zeiten bekannt, wie der Eigenname „Malik-na-pištu-irba" auf dem Obelisken von Manišdušu beweist[4]. Er steht in Beziehung mit dem Sonnengott Šamaš, dessen Gattin ja Malkata heißt; Malik ist sogar der Wagenlenker des Šamaš (II Rawl. pl. 60). Da aber Malk nur ein allgemeiner Name ist, so sucht Lagrange nach dem Gotte, der unserem Malik speziell entsprach, und meint, dieser Gott sei Nergal. In der Tat ist Nergal der erste Unglücksgott des babylonischen Pantheon; er ist der Gott der Pest und Zerstörung, der Gott der Unterwelt. Als planetarische Gottheit ist er mit dem Saturn verknüpft und hat den südlichsten Teil des Tierkreises, den Mitternachts-Winter-Unterwelt-Punkt, inne[5]. Daher sein Name Nergal = „der Herr

---

[1] Plin., H. n. 30, 2. Juvenal., Sat. 6, 550. Amm. Marc. 29, 2. Euseb., H. E. 8, 14. Theodor., H. E. 3, 21 und oben S. 56.

[2] Études 107 ff.

[3] Cl. Ganneau, Recueil III 304 ff; IV 87 ff. Lidzbarski, Ephemer. I 26 f.

[4] Scheil, Textes elam-sémitiques; vgl. oben S. 59. Ob nicht מלך aus den genannten Gründen mit „Ratgeber" zu übersetzen ist oder das babylonische Götterattribut „malik" = „Entscheider" in sich birgt? ATAO[2] 321. [5] ATAO[2] 126 f.

des Grabes", urugallu oder Neuru-gall = „Herr der großen Wohnung", d. h. des Totenreiches. V Rawl. 46 wird er geradezu „šarrapu" = „Brenner" genannt, und IV Rawl. 54 a heißt er „Gibil", der „Feuergott mit dem brennenden Munde". Damit ist natürlich nicht gesagt, daß Nergal gleich sei mit Milk-Saturn-Kronos, und wenn sich Malik nicht weiter bei den Babyloniern entwickelt hat, so geschah dies wegen der hervorragenden Stellung, welche der gleich geartete Nergal von Kutha einnahm; identisch sind beide nicht, wie aus 2 Kg 17, 31 hervorgeht[1]. — Dieser Charakter eines Unterweltgottes paßt sehr gut zu den Zwecken, welche bei den Menschenopfern vorherrschten. Als Gott des Totenreiches ist er ein Leben zerstörender Gott und sucht durch Krankheiten, besonders Pest, Hungersnot, Krieg sein Reich zu bevölkern; daher die Erscheinung, daß man gerade bei solchen Kalamitäten Menschenopfer brachte, und das Bestreben, die Opfer immer an den Aufenthaltsort des Gottes gelangen zu lassen. Es ist nicht notwendig, daß diese Erklärung für alle Fälle von Menschenopfern gelte; aber bei den Semiten scheinen sie diesen Charakter gehabt zu haben; und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Menschenopfer dem Totenkult ihren Ursprung verdanken, wie sie denn auch bei den Ägyptern im Toten- wie im Götterkult, die beide identisch waren, vorkommen[2]. Nachdem sich diese Opfer einmal als wirksames Mittel gegen Unglück erprobt hatten, brachte man sie zu diesem Zwecke, ohne dann immer an den Gott als einen Unterweltgott zu denken. Zu beachten ist aber doch auch hier noch, daß die Heilung von Krankheiten und die Bekämpfung des Unglücks größtenteils ein Werk der Magie und Totenbeschwörung war.

---

[1] Vgl. den arabischen Attar und die Totengeister und Höllenwesen der Griechen unten 3. Kap., § 1 III am Ende. Über die Mantik bei Kinderopfern vgl. den alten Traktat Châja in den Actes du Congrès des Orientalistes de Leide, IIe partie, 1re section 281 f 359 f.

[2] Vgl. oben S. 22 55 f 60—62.

Drittes Kapitel.

Die Menschenopfer bei den Arabern, Moabitern und Ammonitern.

§ 1. Beispiele von arabischen Menschenopfern.

Zu Babylonien und Ägypten meldet sich als drittes Kulturzentrum, das seinen Einfluß auf Israel geltend macht, Arabien. Schon Moses verweilt nach seiner Flucht vor Pharao vierzig Jahre bei dem midianitischen Oberpriester Jethro (Reguel), welch letzterer auch später beim Wüstenzuge im Verein mit Moses in Festsetzung der mosaischen Rechtsgrundsätze eine entscheidende Rolle spielt (Ex 18, 19 ff). Ferner weisen die minäischen und sabäischen Inschriften eine Reihe kultischer Termini auf, die im mosaischen Kultusgesetze wiederkehren [1]; so wird also auch der Götzendienst der arabischen Stämme während des Wüstenzuges sowohl wie auch später nach der Einwanderung nicht ohne Einwirkung auf Israel geblieben sein.

Daß die alten Araber bis über die Zeit Mohammeds hinaus die Menschenopfer kannten und übten, steht außer Zweifel. Für die frühere Periode fließen die Quellen allerdings nicht so reichlich; daraus darf man aber noch nicht schließen, daß diese Opfer in jenen Zeiten seltener gewesen, sondern nur, daß bis jetzt das Inschriftenmaterial verhältnismäßig noch gering ist und das meiste noch im Boden schlummert. Um so kostbarer sind deshalb die Spuren von Menschenopfern aus neuerer und neuester Zeit; ja selbst diesbezügliche etwaige Gebräuche bei den heutigen Beduinen im Innern Arabiens verdienen alle Beachtung; denn mit Recht sagt Curtiss [2], es hätten sich nirgends heilige Sitten und Gebräuche so unwandelbar und dauerhaft erhalten als bei den Arabern; bei den Blutbräuchen der heutigen Beduinen und Fellachen habe man

[1] A. Jeremias in ATAO² 433; Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1901, 29.

[2] Ursem. Religion 253 f.

es mit „ursprünglichen, auf die Zeit Ezechiels, der ältesten Pentateuchdokumente und auf babylonische Bräuche zurückgehenden Sitten zu tun“.

I. Wie bei den Ägyptern, so scheinen auch bei den Arabern vor allem Kriegsgefangene und Feinde ein beliebtes Opfermaterial gewesen zu sein.

Die Ghassanidenfürsten des Hauses Gafna wurden die „Familie des (Gottes) Muḥarrik“ (= „Verbrenner“) genannt, und die Überlieferung gibt an, daß ihr Vorfahr der erste Araber war, welcher seine Feinde in deren Lager verbrannte[1]. — Von den Rabiʿa wird berichtet, daß jeder Stamm dem Gotte Muḥarrik zu Salmân im Irâk an der Pilgerstraße von Kufa einen Sohn opferte[2]; weil auch andere Stämme die Söhne des Muḥarrik genannt werden, so bezweifelt Nöldeke[3] die wirkliche Opferung; auf alle Fälle handelt es sich dann aber um ein Vikariatsopfer, indem die Kinder dem Gotte geweiht wurden.

In der Nachbarschaft von Al-Ḥira fanden die Menschenopfer der Lachmitenkönige statt; nach Smith[4] sollen es Brandopfer gewesen sein; er erinnert an die Sage von dem Brandopfer der 100 Gefangenen durch ʿAmur ben-Hind. Nach Nöldeke (a. a. O.) war „Muḥarrik“, weil ohne Artikel, nur ein Epitheton, und Smith nimmt an, daß die Familie der Lachmitenkönige, die Familie des Muḥarrik, nach ihrem Gotte, dem Morgenstern, benannt wurde, der später als Al-ʿUzza zu einer weiblichen Gottheit sich gestaltete. Die Vermutung von Smith scheint sehr richtig zu sein; denn die Historiker berichten tatsächlich vom Lachmitenkönige Al-Mundhir ibn al-Samâ (505—554), daß er in Ḥira, nordöstlich von Arabien bei Kufa, öfters Gefangene opferte und einmal sogar einen kriegsgefangenen Königssohn samt 400 gefangenen Nonnen zu Ehren der Al-ʿUzza geschlachtet habe[5]. — Eine Erinnerung an solche

---

[1] R. Smith, Religion der Semiten (deutsch von Stübe) 278.

[2] Ebd. [3] ZDMG XLI 712. [4] A. a. O. 279.

[5] Porphyr., Pers. II 28. Isaak v. Antioch. I 220 und der syrische Historiker bei Land, Anecd. III 247.

von den Königen zu Ḥira begangenen Greuel hat sich erhalten in der Sage von den Ǧarîjân, zwei Steinpfeilern bei Ḥira[1]; es waren Opfersäulen und wahrscheinlich der zu Ḥira besonders verehrten ʿUzza geweiht, zu deren Ehre jährlich wiederkehrende Feste mit Menschenopfern gefeiert wurden. Noch in späterer Zeit findet sich der Name Hadî (= Opfer) für einen Gefangenen, der hingerichtet wird[2]. Die Schädel der geopferten bzw. erschlagenen Feinde benutzte man oft als Trinkgefäße[3].

Aber auch dem Gotte Dusares wurden Kriegsgefangene geopfert. Als Saturngott hatte er einen sechseckigen, schwarzen Tempel; seine Priester waren schwarz gekleidet und seine Opfer erhielt er am siebten Tage der Woche. Als Mars war er Kriegsgott, hatte einen roten Tempel und man opferte ihm in blutbespritzten Kleidern einen Krieger, der in einen Pfuhl gestürzt wurde[4]. Wie Kaziu und Elagabal[5], so verehrte man auch ihn unter dem Symbole eines schwarzen konischen Steines; er glich also genau dem Bilde des Kemoš, denn auch dieser wurde unter der Gestalt eines schwarzen Steines angebetet. Wie Kamoš, so wurde auch Dusares mit Ares identifiziert und sein Fest zur Zeit des Wintersolstitiums am 25. Dezember gefeiert[6].

---

[1] Vgl. Wellhausen, Reste[2] 44.

[2] Ebd. 115. Auffallenderweise nennt Flavius Josephus (Bell. Iud. 371 378) die von den Arabern getöteten Gesandten des Herodes θύματα τῷ θεῷ περὶ τοῦ πολέμου. Interessant ist diesbezüglich Ovid., Fast. I 336: „Hostibus a domitis hostia nomen habet."

[3] Aghânî IV 41, 22; vgl. Goldziher, Globus LXX 240, A. 2

[4] Gesenius, Komment. z. Is., 2. Tl 337 344 f. Vgl. Meyer in ZDMG XVII 635.

[5] Elagabal = El von Gebal = Kronos v. Byblos (so Baudissin in ZDMG LVII 817; vgl. jedoch Lagrange, Études 81, A. 4). Nach ihm benannte sich wahrscheinlich der römische Kaiser Heliogabal; dieser war Oberpriester des Elagabal zu Emesa in Syrien; er aß kein Schweinefleisch, war beschnitten und ließ in ganz Italien die schönsten Knaben zusammensuchen, die er unter mystischen und grausamen Zeremonien opferte. Dio Cassius 79, 11. Vgl. Lagrange a. a. O. 106.

[6] Vgl. Movers, Phönizier I 337; Suidas unter θεὸς Ἄρης; Eusebius, De laud. Const. c. 13, n. 3.

Zu erwähnen ist hier auch ein eigentümlicher, noch im 6. Jahrhundert n. Chr. auf der Sinaihalbinsel blühender Kultus mit Linnenephod und Gottesbild, wo man den Himmelsgott (El, Baal) verehrte mit Neumondfest, Beschneidung und Menschenopfern; nach Land soll es ein altsemitischer Kult gewesen sein[1]. Evagrius Schol. berichtet[2], daß noch im Jahre 594 ein gewisser Na'man Menschenopfer brachte.

II. Nebst Kriegern waren besonders auserlesene Knaben ein beliebtes Opferobjekt. So opferten die Dumatener jährlich einen Knaben, den sie unter einem Altare oder dem schwarzen Steine, dem Symbole ihres Gottes Dusares, begruben[3]. Dem freundlichen Jupiter schlachtete man jeden Donnerstag einen säugenden Knaben[4].

Noch die Sarazenen opferten dem Morgenstern Venus, der Göttin Al-'Uzza, bei ihrem Aufgange das Beste aus der Beute, besonders schöne Knaben, in deren Ermangelung ein weißes Kamel[5]. Hierher gehört auch der interessante Bericht des Nilus über seinen Sohn, den Christenknaben Theodulus. Dieser wurde um das Jahr 400 von den Sarazenen aus dem Sinaikloster geraubt und sollte nebst einem andern Jünglinge „stellae ante solem exorienti" auf einem Steinhaufen geopfert werden. Schon am Vorabende traf man alle Vorbereitungen, damit am nächsten Morgen das Opfer sogleich geschlachtet werden könne. Die Sarazenen pflegten sodann der Ruhe, Theodulus aber verbrachte die Nacht unter Wachen und Beten. Wahrhaft ergreifend und zugleich religionsgeschichtlich interessant ist die Bitte, welche der unschuldige und geängstigte Knabe zum Himmel emporsandte: „Laß nicht, o Gott, mein Blut zu einer Trankspende für die Dämonen werden, noch laß die unreinen Geister am Dufte meines Fleisches sich laben!" Sein kindliches Gebet findet

---

1 Theol. Tijdschr. 1868, 156 ff; vgl. Dillmann, Handbuch 103.
2 Hist. eccl. 6, 22. Migne, Patr. gr. LXXXVI 2878.
3 Porphyr., De abst. II 56.
4 Gesenius, Komment. zu Is., 2. Tl 344 f.
5 Isaac Antioch., Opp. I 220 246; II 210 (ed. Bickel).

Erhörung: der Morgenstern, Venus (ἑωσφόρος), geht auf, und Helios folgt ihm; die Sarazenen aber schlafen noch den Schlaf der Gottlosen; als sie endlich erwachen, steht das Tagesgestirn schon hoch am Himmelsbogen, Venus ist nicht mehr sichtbar, und zum Opfer ist es darum zu spät; des Theodulus Leidensgefährte war dazu noch während der Nacht entflohen, und so wurde er auf dem Sklavenmarkte verkauft; er kam nach Elusa, trat in den Kirchendienst und soll der bekannte Theodulus oder Ampelâs (Abdallah), Bischof von Elusa, geworden sein, der die Akten der Konzilien von Ephesus und Chalkedon mitunterzeichnete[1].

Schon Ephräm (2, 532 D) bezeugt, daß die Araber den Venusstern anbeteten, und für das 4. Jahrhundert ist diese Verehrung bewiesen durch eine in allerneuester Zeit aufgefundene sabäische Inschrift[2].

III. Mit der geringen Wertung des Weibes hängt es wohl zusammen, daß man ausgesuchte Frauen und Sklavinnen den Göttern „vermählte“, d. h. opferte; in minäischen Inschriften wenigstens finden sich deutliche Spuren von solchen Blutehen. In den Inschriften (Halévy 199 231—234) ist die Rede von der Weihe (שׂברב) zahlreicher weiblicher Personen an ein Heiligtum; an eine blutige Opferung darf man jedoch nicht denken, da auch von der Ausstattung (חסר = Mitgift[3]) der Frauen die Rede ist.

Anders verhält es sich aber mit der minäischen Inschrift (Glaser 282), mit der sich Müller und Grimme beschäftigt haben[4]. Daß der mehrfach wiederkehrende Ausdruck „herabsteigen“ (zu Attar) ירד eine Metapher für „getötet werden, sterben“ ist, geht aus den Termini עהר und דבח hervor.

[1] Migne (Nili opera), Patr. gr. LXXIX 611 ff 646.

[2] Vgl. CRAI 1905, 235 ff; Ed. Glaser, Suwâʿ und Al-ʿUzzâ und die altjemenischen Inschriften, München (Franz) 1905; Nöldeke in ZDMG XLI 710 f.

[3] So Grimme (nach mündlicher Mitteilung) gegen D. H. Müller in WZKM I 1047 und Hommel in ZDMG XLVI 531 f. Im Mehri heißt ḥayser „Mitgift bezahlen“.

[4] OL 1906, Nr 2, Kol. 58—70.

Zu dem „Hinabsteigen“ vgl. biblisches יָרַד שְׁאוֹל oder ירַד בוֹר = „in die Unterwelt steigen“; man könnte auch an das Herabsteigen in eine vermutlich in oder vor dem Attaridole befindliche Opfergrube denken, die dann der eigentliche Schauplatz der ehelichen Vereinigung des Himmelsgottes mit seinen Opfern wäre. Die Idee einer solchen Opfergrube findet sich auch bei der karthagischen Kronosstatue des Diodorus Siculus, bei der Molochstatue des Hinnomtales nach arabischen Berichten, sowie auch beim Talosstier auf Kreta und bei den Binsenfiguren des Cäsar in Gallien [1]. Daß die Opfer eine Blutehe mit der Gottheit eingehen, der sie gebracht werden, scheint im Altertum ziemlich verbreitet gewesen zu sein; man vergleiche die Venus Libitina der Römer [2] und die Lamien, Empusen und Mormolykeien [3] der Griechen, die blühend schöne Jünglinge an sich locken, um ihr Fleisch zu verzehren. Bemerkenswert ist hier, daß all diese Göttergestalten als Totengeister und Höllenwesen gedacht wurden [4], wiederum ein Zeichen, daß auch Moloch eine ähnliche Natur hatte. Hierher gehört noch der berüchtigte trojanische Frauenräuber Paris, der sich die berühmteste Schönheit Griechenlands zur Braut, d. h. zum Brandopfer, erkor [5].

IV. Auch das Gelübde, der Gottheit ein Menschenleben zu weihen und eventuell blutig zu opfern, ist bei den Arabern Sitte gewesen und ist es teilweise heute noch. Mohammed selbst rühmt von sich, daß sein Vater Abdallah wie einst Abrahams Sohn zum Opfer bestimmt gewesen sei [6]. Eine Frau hatte ihren Sohn zu opfern gelobt, wenn ihr dies und jenes

---

[1] Vgl. unten 4. Kap., § 1 am Ende.

[2] Plut., Qu. Rom. 23; vgl. Gruppe, Griech. Mythologie 1358, A. 1.

[3] Philostr., Vita Apollon. 4, 25; 8, 9. Aristoph., σφ. 1177. Strabo 1, 2 8. Horat., Epist. 2, 3, 40.

[4] Hesiod., Ἄσπις Ἡρακλέους 249 ff. Orphica (rec. Abel, Leipzig-Prag 1885) hymn. 12, 16. Paus. 1, 43, 7; 5, 19, 6. Vgl. H. St. Jones, Journ. Hell. stud. XIV (1894) 51 und Hartwig ebd. XII (1891) 340.

[5] Vgl. Willamowitz, Hermes XVIII (1883) 261.

[6] Curtiss, Ursem. Religion 237 f. Wahls Ausgabe des Korâns 442.

gelänge; letzteres trat ein; Ibn al Abbas, den sie befragte, entschied, daß sie 100 Kamele statt ihres Sohnes zu schlachten habe; aber Marvân, damals Statthalter von Medina, erklärte das Gelübde für ungültig [1].

V. Noch heute bestehen bei den Arabern Sitten und Gebräuche, die ohne Zweifel Surrogate der früheren Menschenopfer sein sollen [2]. Wie in Assyrien die Jungfrau der Aphrodite ihre Haarkrone statt ihrer Jungfräulichkeit opfern durfte, so herrscht im heutigen Syrien noch der Brauch, geweihten Knaben das Haupthaar abzuschneiden.

Oft zahlt man dem Weli eine Geldsumme, indem das Haar gegen Geld abgewogen wird, wobei noch oft der habsüchtige Priester das Haar, um es schwerer zu machen, mit Seifenwasser anfeuchtet [3]. Nach semitischer Auffassung liegt im Haupthaar die Stärke, Lebenskraft und ganze Persönlichkeit des Menschen; und daß die Haaropfer sehr stark im Schwange waren, zeigt das Amt der Tempelscherer [4].

Ohne überall, wo es sich um Blutbräuche handelt, Reste ursprünglicher Menschenopfer wittern zu wollen, darf man hierher doch auch die Fälle rechnen, wo der Gottheit geweihte Kinder durch Tier- oder Geldopfer gelöst oder wo kranke oder schuldige Personen mit dem Blute geopferter Tiere bestrichen werden mit den Worten: „nafs tad fi ʿan nafs = Eine Seele erlöst eine andere." [5] Alle diese Arten von Gelübden verdienen um so mehr Beachtung, als das Gelübde selbst dem Fatalismus des Islam bekanntlich widerspricht, also letzterem nicht entsprungen sein kann, sondern uralte Sitten repräsentiert.

Auch bezüglich der Mädchen herrschen ähnliche Sitten: In Remthe im Hauran werden alljährlich 10—15 Jungfrauen zu den Priestern des Heiligtums des Ez-Zaʿbi geführt und dem

[1] Wellhausen, Reste² 116.
[2] Curtiss, Ursem. Religion 188 f 192. [3] Ebd. 189 f.
[4] Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch. I 239.
[5] Curtiss a. a. O. 214 221 f.

Gotte geweiht; die Priester verkaufen sie dann an ihre Liebhaber oder lösen sie durch Geld oder heiraten sie selbst[1].

§ 2. Das Opfer des Moabiterkönigs Meša.

Wegen der Beziehungen der Araber und Israeliten mit den Moabitern und Ammonitern muß ich hier auch einiges über die Menschenopfer dieser Stämme sagen.

Was uns von den religiösen Vorstellungen dieser Stämme erhalten ist, zeigt wenig Originalität und deutet auf mannigfachen Synkretismus aus arabischen, kananäischen, babylonischen und ägyptischen Elementen hin; so werden sie denn auch bezüglich der Menschenopfer keine Ausnahme gemacht und dieselben sicherlich gekannt und geübt haben. Direkte Zeugnisse sind dafür allerdings nicht vorhanden; aber unter den kananäischen Stämmen, von denen nach Gottes Verbot (Dt 12, 30 f) die Israeliten die Kinderopfer nicht lernen sollen, waren jedenfalls auch die Ammoniter und Moabiter verstanden. Für die Menschenopfer der Moabiter speziell aber spricht das Beispiel des Königs Meša, der in der höchsten Kriegsnot seinen erstgebornen Sohn auf der Stadtmauer opfert; die Einzelheiten dieser Tatsache finden sich in der Bibel 2 Kg 3: „Meša nahm seinen erstgebornen Sohn, der König werden sollte an seiner Statt, und opferte ihn als Brandopfer (וַיַּעֲלֵהוּ עֹלָה) auf der Mauer; und es kam ein großer Zorn (קֶצֶף) über Israel, und sie zogen von ihm ab und kehrten zurück ins Land“ (V. 27).

Welchem Gotte dieses Opfer galt und wessen Zorn über Israel entbrannte, ist nicht gesagt; daß es Jahve gewesen, wie viele Gelehrte annehmen[2], ist doch sehr unwahrscheinlich und findet im Texte keinerlei Stütze; im Gegenteil läßt sich die Stelle nur verstehen, wenn der Zweck des Opfers die Versöhnung des Kamoš war. Es ist ja allgemeine Anschauung

---

[1] RHR L 261.

[2] Daumer, Feuer- und Molochdienst 46. Ghillany, Menschenopfer 570 f. Eerdmans, Melekdienst 21. Ewald, Geschichte III³ 558. Köhler, Bibl. Geschichte III 336 f. Stade, Geschichte I 536.

der orientalischen Völker, daß einer Niederlage stets die Mißgunst und der Zorn des Stammgottes zu Grunde liegt, der durch Opfer beschwichtigt werden muß. So soll auch hier das Opfer den Kamoš erweichen und ihn bestimmen, seinen Zorn, der bisher gegen Moab gerichtet war, nun gegen die Feinde zu wenden und dieselben zum Abzuge zu nötigen. Indem Mеša das Opfer nicht unten im Tempel, sondern oben auf der Stadtmauer im Angesichte der Belagerer vollzieht, setzt er voraus, die Feinde werden dem Opfer dieselbe Kraft beimessen wie er selbst; sie sollen sehen, daß er das Äußerste daransetzt und ein Opfer bringt, auf welches hin der göttliche Beistand ihm nicht entgehen kann. In der Tat entspricht der Erfolg den Erwartungen vollständig. Auf die Edomiter, die auch unter den Feinden waren, konnte das Opfer den Eindruck nicht verfehlen, da sie an die Existenz und Macht des Kamoš glaubten wie an ihren eigenen Stammgott. Von dieser Denkweise wird man auch wohl die Masse des israelitischen Volkes kaum freisprechen können; es befindet sich im Moabitergebiet; nach heidnischer Anschauung aber, welcher die Israeliten teilweise selbst huldigten [1], herrschte im fremden Machtbereiche nicht Jahve, sondern der betreffende Lokal- bzw. Stammgott, also hier in Moab der Gott Kamoš; daher die auffallende Erscheinung, daß die Hebräer dem Zorne des Kamoš verfallen zu sein glauben und schleunigst abziehen.

Man hat schon öfters die Ansicht geäußert, die Israeliten hätten die Belagerung aufgegeben aus Abscheu vor der Opferhandlung des Mеša, und man wollte deshalb קֶצֶף nicht mit „Zorn“, sondern mit „Entsetzen, Grauen“ übersetzen. Allein abgesehen davon, daß קֶצֶף sonst immer „Zorn“ heißt, würde man doch meines Erachtens den in solchen Dingen nicht stets sehr zartfühlenden Hebräern zuviel zumuten, wollte man bei ihnen einen solchen allgemeinen Abscheu supponieren; haben sie ja, wie das Beispiel Jephtas zeigt, in ähnlichen Fällen das Gleiche getan.

[1] Vgl. 1 Sm 26, 19; Ri 11, 24.

§ 3. Verhältnis dieser Menschenopfer zum hebräischen Molochdienst.

Die zahlreichen Beispiele von arabischen Menschenopfern weisen, wie aus dem Gesagten hervorgeht, manche Parallele mit dem hebräischen Molochdienste auf, und ein positiver Einfluß von den arabischen Stämmen auf Israel wird bei der vielfach nahen Berührung sicher stattgefunden haben; auf welche Punkte aber im einzelnen dieser sich erstreckte, darüber lassen sich nur Vermutungen anstellen.

Als etwaige Spur für einen Gott Malik bei den Arabern ist nur der Eigenname عبد الملك bekannt[1]; doch muß hier Malik nicht einmal als Gottesname aufgefaßt werden, da in Eigennamen auf عبد auch in andern Fällen ein menschlicher Personen- oder Geschlechtsname folgen kann. Desgleichen ist es ganz unsicher, ob in nabatäischen Königsnamen wie מלכו und Μάλχος ein Gottesname steckt[2].

Aber wenn auch ein arabischer Gott Malik bekannt wäre, so würde eine Erklärung des hebräischen Moloch aus diesem Malik deshalb scheitern, weil die arabischen Menschenopfer nicht einem etwaigen Malik, sondern dem Gotte Dusares und der Göttin Al-ʿUzza galten; ob letzteren aber das Epitheton מלך bzw. מלכת besonders zukam, wissen wir nicht.

Wie stark der ammonitische Milkom- und der moabitische Kamoškult die Israeliten beeinflußten, zeigt die offizielle Einführung dieser Götter durch Salomo. „Er errichtete dem Kamoš, dem Gotte Moabs, und dem Milkom der Söhne Ammons eine Höhe.“[3] Trotz dieses engen Zusammenhanges des Kamoš- und Milkomkultes mit Israel dürfte es doch sehr schwer sein, den Ursprung oder auch nur den Namen des hebräischen Moloch aus Moab resp. Ammon herzuleiten. An

---

[1] Wellhausen, Reste[2] (1897) 3.

[2] Vgl. CIS II, n. 158; dazu Vogüé, Journal asiat., VIII[e] Série, I (1883) 244; Clermont-Ganneau, Études d'archéol. orientale II, Paris 1897, 99; Nöldeke bei Euting, Nabatäische Inschr. (1885) 32 63.

[3] 1 Kg 11, 7 33. Das מֹלֶךְ der Masora wird nach τῷ βασιλεῖ αὐτῶν der LXX allgemein in מִלְכֹּם emendiert; vgl. V. 5. Schwally in ZDMG 1890, 214.

Kamoš ist jedenfalls schon von vornherein nicht zu denken, da für diesen Gott nicht einmal das Epitheton מלך belegbar ist; man wird mich allerdings gleich auf die Meša'-Inschrift verweisen [1], welche mit den Worten beginnt: אנך·משע·בן־כמש [?מלך] = „Ich bin Meša', der Sohn des Kamoš-Malik"; allein die Lesung des מלך ist falsch; denn nach Lidzbarskis neuester Nachprüfung können hinter כמש nicht drei, sondern nur zwei Buchstaben gestanden haben. Alfr. Jeremias liest daher כמש־כן = Kamoš-kân [2]. — Diesbezüglich scheint die Erklärung des hebräischen Moloch aus dem ammonitischen Milkom mehr Wahrscheinlichkeit zu haben [3], da ja מִלְכֹּם nach den meisten Bibelphilologen nur eine Mimationsform von מלך ist [4].

Aber der schlagendste Beweis gegen die Identität des Milkom und Moloch liegt in der Tatsache, daß der Spezialkult des Milkom neben dem des Moloch in Jerusalem bestand; denn nach 2 Kg 23, 13 war zur Zeit des Josias eine Bama des Milkom auf dem Ölberge, während nach mehrfachen anderweitigen Belegen der Moloch im Ben-Hinnomtale seine Opferstätte hatte. — Soph 1, 5 nennt מַלְכָּם eine zur Zeit des Josias in Juda verehrte Gottheit und unterscheidet deutlich den Kult vom Jahvedienste; hier ist aber wohl nicht an den ammonitischen Milkom zu denken, da dessen Verehrung in Juda nicht verbreitet war und zudem nichts im Texte sich auf die Ammoniter bezieht. Wie in Jr 49, 1 3; Am 1, 15 [5]

---

[1] Vgl. z. B. Eerdmans, Melekdienst 112.

[2] ATAO [2] 541 A. 3.

[3] Geiger, Urschrift 299 308.

[4] So Hommel, Altisraelit. Überlieferung 223 A. 1; Kampffmeyer in ZDMG LIV 631; Baudissin ebd. LVII 819 f und RPTh [3] 277; Lagrange, Études 99 A. 3; König, Lehrgebäude II 1, 504; gegen Eerdmans (Melekdienst 112), Oort (Menschenoffer 84) und Kuenen (Theol. Tijdschr. 1886, 561), welche מִלְכֹּם aus מלך־עם mit Zugrundelegung der Bedeutung „Volkskönig" nach Analogie des Melkart = „Stadtkönig" erklären.

[5] Am 1, 15 ist mit מַלְכָּם nicht Milkom, sondern der menschliche König gemeint; vgl. Am 2, 3.

wird auch hier Soph 1, 5 das Personalsuffix ָם ("ihr Melek") vorliegen, also von den Massoreten falsch punktiert worden sein[1].

Bei den Edomitern sind nur unsichere Spuren eines Gottes Malik vorhanden; der keilschriftliche Name eines edomitischen Königs "Malik-ram-mu" kann auch "Ja-ramu" = "Joram" gelesen werden. In einem andern keilschriftlichen edomitischen Königsnamen "Ḳauš-malak" scheint malak nicht Nomen, sondern Verbum zu sein[2]. Aber ganz abgesehen von diesen Namen, wissen wir von edomitischen Menschenopfern viel zu wenig, um eventuell von dort den Molochdienst herzuleiten.

Viertes Kapitel.

Die Menschenopfer bei den Kananäern, Phöniziern und Karthagern.

§ 1. Überblick über die Menschenopfer bei diesen Völkern.

I. Daß die Kananäer die Menschenopfer gekannt und geübt haben, zeigt schon die Heilige Schrift. Lv 18, 3 heißt es: "Nach dem Gebrauch des Landes Ägypten, in dem ihr gewohnt, und nach der Sitte des Landes Kanaan, in das ich euch führe, sollt ihr nicht tun." Es folgen die Verbote der verschiedenen Arten der Blutschande, worauf es heißt V. 21: "Von deinen Kindern sollst du keines hergeben, um es dem Moloch zu weihen"; ebenso Dt 12, 31; 18, 9 f usw.

Diese Aussagen der Bibel wurden durch die neuesten Ausgrabungen in Palästina glänzend bestätigt. In Gezer fanden diese Ausgrabungen statt auf Kosten des englischen Palestine Exploration Fund unter der Leitung Stewart Macalisters[3] und gleichzeitig (1902—1904) in Taʿannek, nördlich von Samaria in der Esdrelonebene[4], unter der Leitung Professor

[1] Baethgen, Beiträge 15. Lagrange, Études 100.

[2] Delitzsch, Assyrische Lesestücke[3] 114, 54. Pinches in PSBA 1886, 24. Hommel, Altisrael. Überlieferung 113. KAT[3] 167 A. 7 467.

[3] Quarterly Statements (herausgegeben von dem Pal. Expl. Fund), Jahrg. 1902—1904.

[4] Vgl. Jos 16, 10; 17, 11. Ri 1, 27—29.

Dr Sellins[1]. Es ist sicher, sagt Macalister in seinem letzten Bericht, daß bei den alten Kananäern die erstgebornen Kinder im Tempel geopfert wurden und daß auch sonst Menschen-, besonders Kinderopfer bei der Grundsteinlegung der Häuser und öffentlichen Bauten stattfanden. Unter dem großen, von ihm aufgedeckten altkananitischen Astartetempel (ca 1500—1300 v. Chr. gebaut) fand er eine ganze Reihe von Kinderleichen in irdenen Krügen; zwei Skelette waren verbrannt, an den übrigen konnte man keine Spur von Feuer oder Verstümmelung entdecken. Macalister meint, sie seien lebendig begraben und erstickt worden; auf alle Fälle aber handle es sich um Kinderopfer, und zwar um Opfer der Erstgeburt; denn 1. sei keines der Kinder mehr als eine Woche alt geworden, woraus hervorgeht, daß man sie nicht opferte, um ein etwaiges Unglück abzuwehren, wie es sonst geschah, sondern daß man sie in einer bestimmten Zeit, nämlich nach ihrer Geburt, den Göttern darbrachte; 2. sei bei den Semiten jeder Erstgeborne der Gottheit geweiht worden, was auch die Bibel (Ex 13, 2) für die Juden bezeugt[2]. Sellin hat in Taʿannek ganz ähnliche Funde gemacht; so grub er z. B. einen für Libationen bestimmten Felsaltar aus, der von einigen 20 Kinderleichen, in Krügen gelegen, umgeben war; da jedoch von Verbrennung der Leichen keine Spur vorhanden war und die Kinder schon bis zwei Jahre alt gewesen sein mußten, dazu noch das Skelett eines Erwachsenen dabei lag, so enthält sich Sellin einstweilen einer definitiven Entscheidung[3].

---

[1] Bericht darüber in den MDPV 1902—1904 und besonders in den Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften (Philos.-hist. Klasse) L 4, Wien 1904.

[2] Vgl. Macalister, Pal. E. F. 1903 Jan. 32 ff; und die neuesten Funde in Gezer, Quarterly Statements 1907, 184—204, in Karthago, ebd. 1906, 159, in Nippur, Hilprecht, Exploration in Bible Land 403.

[3] Vgl. seine Ausführungen hierüber in den Denkschriften a. a. O. 34—37; A. Jeremias (ATAO[2] 320) glaubt der Hypothese Sellins bezüglich der Kinderopfer „entschieden widersprechen" zu müssen; desgleichen H. Winckler, Religionsgeschichtler 31.

Neben dem Kinderopfer ist hier noch kurz das Bauopfer zu erwähnen, d. h. die Darbringung eines Menschenlebens für den δαίμων des betreffenden Bauplatzes. Das anschaulichste Beispiel dieser Art fand Dr Schumacher aus Ḥaifā im Tell el-Mutesellim, dem alten Megiddo (Jos 12, 21 etc.). Er grub das Skelett eines etwa 15jährigen Mädchens aus, das quer über die unteren Fundamentsteine eines Burgpalastes gelegt und förmlich eingemauert war; das Gesicht lag nach Westen gewandt, der Mund mit noch gut erhaltenen jungen Zähnen stand weit offen[1]. Nur durch eine Quermauer getrennt, lagen nördlich davon die Skelette von zwei Erwachsenen; der eine Schädel sah nach Norden, der andere nach Süden; beide Skelette stammen aus der Zeit nach der Erbauung der Burg. Dr Schumacher datiert ihre Entstehung in die Zeit 2500 bis 2000 v. Chr.[2] Sellin machte ähnliche Funde in großer Anzahl sowohl bei der altkananitischen Westburg von Taʿannek als auch unter Privathäusern[3]. Macalister fand in Gezer sogar eine Frau mit ihrem Kinde eingemauert[4]. Schumacher[5] sowohl wie Macalister[6] entdeckten solche Bauopfer selbst in jüdischen Krügen und jüdischen Schichten, wohl ein Beweis, daß auch die Juden das Bauopfer kannten; ob dies aus Jos 6, 26 und 1 Kg 16, 34 hervorgeht, s. 2. Abschn., 3. Kap., § 3, IV. Durch diese wenigen, aber sehr lehrreichen Resultate der Ausgrabungen hat das altkananäische Volk wieder Fleisch und Blut für uns gewonnen; die Bibel hat sie uns durchaus richtig geschildert, und der schlechte Einfluß auf das Volk Gottes liegt auf der Hand. Wir begreifen jetzt den Kampf auf Leben und Tod, den die geistesmächtigen Propheten gegen diese altkananäische Religion eröffneten; denn von ihr führte tatsächlich keine Brücke hinüber zum Gott Israels.

---

1 MDPV 1905, 10 f. P. H. Vincent (Canaan d'après l'exploration récente, Paris 1907, 199) datiert das Erzählte in die Zeit Salomons.

2 A. a. O. 9.

3 Denkschriften a. a. O. 51 und in MDPV 1905, 35.

4 PEF 1904, 17.

5 Vgl. Vigouroux, Dictionnaire, Art. „Mageddo", col. 556.

6 PEF 1903, 224.

II. Für die Menschenopfer der Phönizier speziell läßt sich kein direktes biblisches Zeugnis anführen; auch inschriftlich ist diesbezüglich nichts Sicheres vorhanden. Nur drei neupunische Inschriften sind bis jetzt bekannt, die für die Kinderopfer in Betracht kommen können. Gesenius[1] übersetzt die erste also:

„Immolavit, domine, servus tuus filium Nurathae, filiae servi tui Soterasidathi, quem ponebat populus super filium dominatoris populi Astartes principis; offerens sacrificium holocaustum."

Die zweite ist die Unterschrift der Abbildung eines Kindes und lautet:

„Immolavit servus tuus, domine, filium Mattambalis filii Jaascherbalis, offerens sacrificium holocaustum."

Die dritte:

„Servus tuus filium immolavit Thebulae, filii I. ch. t. ph. k. Odor holocausti investigans Baalem excelsum ad pluvium demittendum combustus est."

Es ist sehr zweifelhaft, ob die drei Inschriften wirklich von Kinderopfern sprechen; denn die ganze Auffassung von solchen Opfern beruht auf der unsichern Lesung und unwahrscheinlichen Erklärung des Verbums טען, das Genesius mit „immolavit" übersetzt; doch wäre der dreimalige Ausdruck „sacrificium holocaustum" zu beachten. Andern Inschriften wie CIS I 248 (n. 166 und 194) ist nichts Sicheres zu entnehmen, und zur Nr 166 bemerken die Herausgeber der Numidica: „Sacrificiorum humanorum certa vestigia nulla ad hanc diem reperimus, neque in tabulis sacrificiorum, neque in aliis titulis phoeniciis."

Die Zeugnisse der griechischen und römischen Schriftsteller sind jedoch nicht zweifelhaft; dieselben sind um so glaubwürdiger, als sie teilweise unabhängig voneinander und doch wieder ziemlich übereinstimmend von den Menschenopfern der Phönizier sowohl wie der Punier und besonders

[1] Monumenta scripturae linguaeque phoeniciae (1837) 446 453; vgl. tab. 47.

der Karthager sprechen. Daß diese Berichte jüngeren Datums sind und sich auf eine Zeit beziehen, die weit hinter derjenigen liegt, welche uns beschäftigt, raubt ihnen nichts an Wichtigkeit für unsern Gegenstand, so sehr Eerdmans[1] dies in Abrede stellt; im Gegenteil bin ich der Ansicht, daß, wenn die Menschenopfer noch bis in die Zeit Christi bei Phöniziern und Karthagern bezeugt sind, dieselben erst recht in den früheren Jahrhunderten im Schwange gewesen sein müssen. Wir sehen ja bei allen Völkern, daß diese grausame Sitte erst dann allmählich abnimmt, wenn die Kultur voranschreitet. Sodann sind die diesbezüglichen Berichte über Karthago und die übrigen phönizischen Kolonien deshalb sehr beachtenswert, weil sie auf die gleiche Sitte im Mutterlande schließen lassen. Die Kolonien anerkannten ja durch ihre jährlichen Sendungen von Erstlingen und Zehnten an den tyrischen Melkart diesen förmlich als ihren obersten Grundherrn[2]. Ja sogar die griechischen Menschenopfer können meines Erachtens manches Licht über unsern Gegenstand verbreiten; denn schon in der „vorhomerischen" Periode (1000 v. Chr.) sind starke Einflüsse der Phönizier auf hellenische Lebensweise und religiöse Gedankenwelt nachgewiesen, aus welchen allein sich viele griechische Mythen und Lokalkulte erklären lassen[3]; zudem berichten uns die griechischen Schriftsteller, daß phönizische Kulte offiziell vom Staate in Griechenland eingeführt wurden[4].

Ich gehe nun die einzelnen Berichte über die phönizisch-karthagischen Menschenopfer kurz durch und hebe nur diejenigen Punkte hervor, die auf den hebräischen Moloch und seinen Kult ein Licht werfen können.

---

1 Melekdienst 117 123 etc.

2 Polyb. 31, 20, 12. Vgl. Meltzer, Gesch. d. Karth. II 150—153.

3 Vgl. Gruppe in Iwans Handbuch d. klass. Altertumswiss., V: Griech. Mythologie I 16 ff.

4 Herodot. 7, 178 198. Plat., Phaidr. 229. Pausan. 1, 19, 6; 8, 27, 9.

1. Schon der oberste Gott der Phönizier, der Ἦλ[1] Κρόνος, geht selbst mit dem „guten“ Beispiele voran, indem er zur Abwendung einer Kriegsgefahr seinen einzigen Sohn Ἰεοὺδ[2] mit königlichem Schmucke auf dem Altare seines Vaters Uranus schlachtet[3]. — Sanchuniathon berichtet, daß Kronos seinen einer Schuld verdächtigen Sohn Sadid und seine Tochter abgeschlachtet habe, eine Grausamkeit, über die selbst die Götter erstaunt gewesen seien[4]. Ob nun diese Sage ätiologischen Charakter hat, oder ob wirklich in der Urzeit ein Stammesahne dieses Opfer brachte, ist nicht zu ermitteln. Tatsache ist, daß in der Folge die Menschenopfer ganz in der Form und Motivierung dieses Prototyps stattfanden; denn dieselben galten nicht nur fast ausschließlich dem Kronos, sondern auch die Veranlassung dazu war gewöhnlich die gleiche oder doch eine ähnliche.

2. So berichtet Philo Byblius bei Eusebius[5], daß in kritischen Lagen des Staates, bei anhaltender Dürre, Hungersnot, Kriegsgefahr usw. die Könige und Vornehmen die Verpflichtung hatten, durch den Opfertod eines ihrer oder des Volkes liebsten Söhne (τῶν φιλτάτων τινά) den erzürnten Gott Kronos zu beschwichtigen und gleichsam zu zwingen, das Volk von dem bevorstehenden Unglücke zu befreien. Man hielt eine Versammlung ab und beschloß durch Abstimmung (ἐπιψηφίζοντες), wessen Sohn geopfert werden sollte; von solchen Beispielen, sagt Eusebius, ist die phoenizische Geschichte, welche Sanchuniathon in acht Büchern verfaßt habe, voll: Φοίνικες δὲ ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς ἢ πολέμων ἢ αὐχμῶν ἢ λοιμῶν ἔθυον τῶν

[1] Für dieses durch die besseren Codices bezeugte Ἦλ las man fälschlich mit der Orellianischen Ausgabe vielfach Ἰσραήλ und meinte, Israel sei hier verwechselt mit Abraham, der Isaak schlachten will; vgl. zu dieser Frage Rheinisches Museum für Philologie, neue Ser., XIX 632 f.

[2] Ἰεοὺδ ist das hebräische יָחִיד; denn Philo fügt hinzu: τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξιν.

[3] Philo Byblius, FHG (Müller) III 570, 4.

[4] Sanchun. (ed. Orell.), Lips. 1836, 30.

[5] Praep. evang. 4, 16.

φιλτάτων τινὰ ἐπιψηφίζοντες Κρόνῳ. Καὶ πλήρης γε ἡ Φοινικικὴ ἱστορία τῶν θυσάντων, ἣν Σαγχουνιάθων μὲν τῇ Φοινίκων γλώττῃ συνέγραψε, Φίλων δὲ ὁ Βύβλιος εἰς τὴν Ἑλλάδα γλῶσσαν δι᾽ ὀκτὼ βιβλίων ἡρμήνευσεν. — Ἔθος ἦν τοῖς παλαιοῖς ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς τῶν κινδύνων ἀντὶ τῆς πάντων φθορᾶς τὸ ἠγαπημένον τῶν τέκνων τοὺς κρατοῦντας ἢ πόλεων ἢ ἔθνους εἰς σφαγὴν ἐπιδιδόναι λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσι· κατεσφάττοντο δὲ οἱ διδόμενοι μυστικῶς[1].

3. Daß dieselbe Sitte besonders bei den Karthagern herrschte, und zwar während der ganzen Dauer ihrer Geschichte in eher zunehmendem als abnehmendem Maße, erhellt aus zahlreichen, unverdächtigen Zeugnissen; auch hier mußten die liebsten Kinder geopfert werden. Als z. B. die Karthager von Agathokles besiegt wurden, schrieben sie es dem Umstande zu, daß man nicht mehr wie in alter Zeit die Blüte der eigenen Jugend, sondern fremde Knaben, die man gekauft und gemästet hatte, dem Kronos geopfert habe. Als nun Agathokles vor den Mauern Karthagos erschien, beschloß man, zur alten Sitte zurückkehrend, 200 Knaben aus dem vornehmsten Adel zu opfern. Außerdem gaben sich noch 300 Erwachsene freiwillig den Tod, um als Sühnopfer zu sterben[2]. Die Überlieferung, die Götter hätten, anstatt versöhnt zu werden, Unglück über Malchus, den Feldherrn der Karthager, gebracht, weil dieser Menschen zur Abwendung einer Seuche geopfert, ist griechische Erfindung[3]. In den Kämpfen mit Agathokles wird auch erzählt, daß man bei einem karthagischen Heere zum Danke für einen Sieg während der Nacht die schönsten der gefangenen Feinde opferte[4].

4. Sowohl Phönizier wie besonders Karthager machten vor wichtigen Unternehmungen das Gelübde, dem Kronos Kinder zu opfern, wenn die Sache einen guten Ausgang nehmen würde: Κλείταρχος δέ φησι τοὺς Φοίνικας καὶ μάλιστα Καρχηδονίους τὸν Κρόνον

---

[1] FHG III 570 f (Fragm. 3 4 5). Iustin. l. 18, c. 6.
[2] Diodor. Sic. 20, 14. Vgl. Meltzer, Gesch. d. Karth. I 375 f.
[3] Ebd. I 161. [4] Ebd. I 405.

τιμῶντας ἐπάν τινος μεγάλου κατατυχεῖν σπεύδωσιν, εὔχεσθαι καθ' ἑνὸς τῶν παίδων εἰ παραγένοιντο τῶν ἐπιθυμηθέντων, καθαγίζειν αὐτὸν τῷ θεῷ κτλ.[1]

5. Valerius Max. (9, 2) erzählt, daß bei den Phöniziern die Sitte bestand, unter den vom Stapel laufenden Schiffen, um sie gegen Sturm zu feien, Menschen zu zerquetschen[2]. Diese Opfer galten wohl nicht dem Melkart oder Kronos, sondern einem Sturmgott, wie bei den Griechen; bei letzteren war es κατὰ τὸν νηΐτην νόμον, Brauch, vor Beginn größerer Seefahrten dem Poseidon Menschen zu opfern[3]. Agamemnon muß sein ältestes Kind schlachten, bevor er die gefährliche Seefahrt von Aulis antritt[4]. Polyxene muß verbluten, ehe man sich auf die Heimfahrt begibt[5]; wohl wird sie über dem Grabe des Achilles geschlachtet, um die ψυχή des Helden durch ein aus der Beute ihm dargebrachtes γέρας zu befriedigen; aber die spätere Zeit faßt es anders auf: Wie Äschylos' Iphigenia ein „windstillendes Opfer“ und ein „Beschwichtigungsmittel thrakischer Stürme“ war[6], so läßt Euripides den Neoptolemos unzweideutig aussprechen, der Zweck der Opferung Polyxenes sei, günstige Winde für die Heimfahrt zu erlangen[7].

6. Doch auch ohne besondere Veranlassung[8] wurden zu bestimmten Zeiten Menschenopfer gebracht, um den Zorn der Götter fernzuhalten: Κρόνῳ μὲν γὰρ Φοίνικες καθ' ἕκαστον ἔτος ἔθυον τὰ ἀγαπητὰ καὶ μονογενῆ τῶν τέκνων[9]. Von den Puniern sagt Plinius[10]: „Omnibus annis humana

---

[1] Clitarch. in Schol. ad Plat.; vgl. Münter, Religion 17.
[2] Vgl. Gaidoz in Revue archéol. VIII (1886) 192 f.
[3] Äschyl., Ag. 146 ff. Plut., Ages. 6. Herod. 2, 119 etc.
[4] Stasinos in den Kypria: Welker, Ep. Cycl. II 101.
[5] Iliupersis: Wagner, Mythogr. gr. I 212 245.
[6] Euripid., Iphig. Taur. 17 ff.
[7] Vgl. Ovid., Met. 12, 439 f; Verg., Aen. 2, 116; Cic., Off. 3, 25.
[8] Gegen Eerdmans, Melekdienst 118 u. a.
[9] Eusebius, De laud. Const. M. c. 13.
[10] Hist. nat. 36, c. 5, § 12. Vgl. Sil. Ital. l. 4, v. 767 ff:
Mos fuit in populis, quos condidit advena Dido,
Poscere caede deos veniam ac flagrantibus aris
Infandum dictu parvos imponere natos;
Urna reducebat miserandos annua casus.

sacrificaverunt victima"; das Blut der Opfer wurde an den Altar des Kronos gesprengt: Οὐδ' ἐν Καρχηδόνι τῷ Κρόνῳ κοινῇ πάντες ἀνθρωποθυτοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ περίοδον τῆς τοῦ νομίμου χάριν μνήμης ἐμφύλων αἷμα ῥαίνουσι πρὸς τοὺς βωμούς[1]. — Bei den Einwohnern von Kreta und Rhodus war es ein wohl gemästeter Mensch, der „quotannis sexto mensis Metageitnionis" zu Ehren des Kronos (Saturn) verblutete[2].

7. Gleiche barbarische Sitten finden sich in den phönizischen Kolonien sämtlicher Mittelmeerländer. In der Stadt Salamis auf Cypern wurde jährlich im Monat März ein Mensch geopfert; man führte ihn zuerst dreimal um den Altar, sodann stieß ihm der Priester eine Lanze in den στόμαχος, und der Leichnam wurde auf einem Scheiterhaufen verbrannt[3]. Teukrus opferte dort selbst dem Jupiter einen Menschen, und Laktantius[4] sagt, es sei dies Sitte geblieben, bis Kaiser Hadrian diese Opfer verbot. In der cyprischen Stadt Amathus wurden fremde Ankömmlinge auf dem Altare des Zeus geschlachtet[5].

8. Sowohl auf Lesbos, „dem Sitze des Macar" (= Melḳart)[6], wie auf Tenedos und Chios blühten die Menschenopfer[7]. Nach Lykophron (a. a. O.) galten sie dem Herakles, aber nach Porphyrius und Eusebius dem Dionysus, welcher denn auch von diesen Opfern den Namen ὠμάδιος = „der Zerfleischende" trug, weil man dem Opfer gliederweise (μελεϊστί, Eusebius) Stücke vom Leibe riß. Auch die drei gefangenen Neffen des Xerxes, welche Themistokles vor der Schlacht bei

---

1 Porphyr., Abst. 2, 27.

2 Ebd. c. 54. Euseb., Theoph. 105.

3 ὁλοκαύτιζον. Euseb., Praep. evang. 4, 16.

4 Inst. 1, 21. Justinus berichtet in seiner Historia Philipp. Pomp. 19, 1: Legati a Dareo, Persarum rege, Carthaginem venerunt adferentes edictum, quo Poeni humanas hostias immolare et canina vesci prohibebantur. In einer zu Larnaka auf Cypern 1894 gefundenen Inschrift kommt der Name מלקרת vor, ein Beweis, wie dort phönizische Kulte herrschten (vgl. The Academy XLIX (1896) 59 100.

5 Ovid., Met. 10, 229.

6 Homer., Il. 24, 544. Μάκαρος ἕδος; vgl. Strabo 8, 3, 31.

7 Porphyr., De abst. 2, 55. Euseb., Praep. evang. 4, 16 und De laud. Const. 13, 4. Lycophron., Cassand. v. 229.

Salamis opferte, wurden dem Dionysus dargebracht[1]. Später opferte man auf Tenedos dem Dionysus ein neugebornes Kalb, das sich dadurch als Vikariatsopfer klar erweist, daß man ihm Schuhe anzog und die Kuh, welche es geworfen, wie eine Wöchnerin pflegte[2]. In dem Geschlechte der Athamanditen zu Orchomenos in Böotien galt seit uralter Zeit die Bestimmung, daß der erstgeborne Sohn zum Wohle des Volkes den Opfertod erleiden mußte[3]. Eusebius[4] sagt, daß die Geschichte der Hellenen voll von Erinnerungen an solche Opfer sei.

In Athen hat man am Feste der Θαργήλια alljährlich zwei Menschen (φάρμακοι oder καθάρματα, auch συμβακχοι von זְבָחִים genannt) zur Sühne für die übrigen und zur Reinigung der Stadt geschlachtet[5]. Nach andern Berichten wurden die zwei Männer mit den Sünden aller beladen, gegeißelt, mit Feigen behangen und verbrannt[6]. Da die Feigen im Kulte des Zeus Συκάσιος (= Feigen-Zeus) eine große Rolle spielten und dieser Gott mit dem afrikanischen Kronos (Saturn) identisch war, so darf man wohl annehmen, daß die beiden Männer dem Kronos geopfert wurden; bei einem punischen Kronosfeste z. B. finden wir die Feigen besonders vertreten[7].

Für Jonien sind dieselben Opfer im 6. Jahrhundert v. Chr. bezeugt[8]. An den Lykaien, dem Feste des Zeus Lykaios in Arkadien, wurden diese Menschenopfer noch im 2. Jahrhundert n. Chr. gebracht[9].

---

[1] Plut., Themist. 13; Paus. 8, 23 etc.

[2] Aelian., De nat. anim. 12, 34; vgl. Preller-Robert, Griech. Mythologie I[4] 170 A. 2.

[3] Herod. 7, 197.

[4] Theoph. II 53 (ed. Gressmann 105).

[5] Vgl. Gruppe, Griech. Mythologie II 923.

[6] Vgl. Lang, Mythes 251.

[7] Vgl. Eusth. ad Hom. Od. 1572, 56; Macrob. 1, 7, 25; CIS ph. 166 b, 5; FHG IV 304.

[8] Gruppe a. a. O. II 923.

[9] Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens, Leipzig 1891.

9. Auch an der Südküste Galliens, im heutigen Marseille, 600 Jahre v. Chr. gegründet und schon dem Namen nach (Μασσαλία = מַזָּל = „Niederlassung"; von der Wurzel נזל, arabisch نزل) als phönizische Kolonie charakterisiert, bestand der Brauch, bei herrschender Pest einen armen Menschen zu mästen, ihn sodann im Kleiderschmuck durch die Stadt zu führen und von einem Felsen herabzustürzen [1]. Cäsar [2] erzählt von den Galliern, daß sie ungeheuere, aus Ruten geflochtene Götterbilder hätten, die sie mit lebenden Menschen anfüllten und anzündeten. Es erinnert dies, wie der Talosstier auf Kreta und die heizbare Saturnstatue des Diodor (20, 14) in Karthago an den ehernen Molochstier der Rabbiner, der als Ofen benützt wurde, in welchem man Kinder verbrannte.

Wenn in den phönizischen Kolonien Spaniens: Gades (jetzt Cadix), Numantia, der Kronoskult offiziell eingeführt wurde und die Calagurritaner bei der Belagerung durch Pompejus so weit gingen, daß sie ihre Weiber und Kinder verzehrten und die Leichen der gefallenen Krieger einsalzten [3], so darf man wohl auch auf das Vorkommen von Menschenopfern daselbst schließen.

Sehen wir nun, ob und welche Parallelen bestehen zwischen diesem kananäischen, phönizischen, karthagischen und griechischen Menschenopferkulte einerseits und dem hebräischen Molochdienste anderseits. Die Untersuchung wird zeigen, daß die übliche Herleitung der hebräischen Kinderopfer aus Phönizien und Kanaan keineswegs so sicher ist, wie man gewöhnlich meint.

---

[1] Serv. ad Aen. 3, 57.

[2] Bell. Gall. 6, 16. Daß die berühmte phönizische Opfertafel von Marseille aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. nichts von Menschenopfern berichtet, kann nicht befremden; denn diese Opfer durften nur vom Staate selbst und nur öffentlich gebracht werden; die Inschrift handelt aber nur von den sacra privata (vgl. Movers, Opferwesen 41).

[3] Solinus 23, 12. Plin., Hist. nat. 4, 36. Valerius Max. 7, 6. Flor. 2, 18; 3, 22.

§ 2. Stammt der atl Molochdienst aus Phönizien?

Alle diejenigen Gelehrten, welche den Ursprung des Molochdienstes nicht in Assyrien suchen, noch auch als einen integrierenden orthodoxen Teil des Jahvekultes betrachten, sind der Ansicht, daß er sich irgendwie durch die Berührungen mit den Kananäern resp. Phöniziern erklären lasse[1]. Die biblischen Angaben können für diese Ansicht nicht herangezogen werden; denn aus Stellen wie Dt 12, 30 f; 18, 10. 2 Kg 16, 3 geht nur hervor, daß auch die Kananäer die Menschenopfer kannten und die Hebräer dieselben nicht nachahmen sollten. Für kananitischen Ursprung des Molochdienstes entscheidet auch der Umstand nicht, daß Moloch bei Jeremias (19, 5; 32, 35) „der Baal“ (hab-ba'al) genannt wird; denn obwohl Baal zunächst kananitischer Gottesname ist, bezeichnet doch dieses Wort im Alten Testament in appellativem Sinne jeden ausländischen Gott; übrigens kann man עֹלוֹת לַבָּעַל bei Jr 19, 5 nach LXX streichen.

Wohl aber, meint Baudissin (a. a. O.), spreche für den Moloch des Alten Testaments der Umstand, daß die Phönizier einem Gotte oder einer ganzen Kategorie von Göttern den Namen bzw. das Epitheton מלך beilegten, das nach Umschreibung der Griechen und Römer auszusprechen wäre: malk oder melk, milk, milik, malik. Das Wort sei dem hebräischen מֶלֶךְ = „König“ gleichzusetzen, und der Moloch מֹלֶךְ als Melkart von Tyrus zu erklären. Die Judäer hätten ihn einfach מֶלֶךְ genannt, weil er für sie nicht in seiner Beziehung zu „der Stadt“[2] in Betracht gekommen wäre. Der Molochdienst der späteren Königszeit sei daher nichts anderes als

[1] So Baudissin, RPTh^3 XIII 275 286 300; Tiele, Babyl.-assyr. Gesch. 351 f; Wildeboer, Jahvedienst und Volksreligion 10; Baethgen, Beiträge 237 f.

[2] מלקרת = מלך קרת = „König der Stadt“, weil er Gründer und Beschützer von Tyrus war. קרת = „Stadt“ findet sich auch im Namen Karthago, das die Kolonisten im Gegensatz zur alten Heimatstadt קַרְתְּ חֲדַתָּא (Καρχηδών) = Karthada = „Neustadt“ (Neapolis) nannten; Solinus 27, 10: Quod Phoenicum ore exprimit civitas nova.

eine Wiederaufnahme des schon unter Ahab in Ephraim eingeführten Baalkultes[1]; von Ephraim wäre er nach Juda gekommen, das damals von Israel abhängig war (1 Kg 22, 45). — Diese Erklärung setzt voraus, daß der von Ahab eingeführte Baal von Tyrus Melḳart war; die Einführung eines tyrischen Götzen läßt sich allerdings gut verstehen, da Ahab die tyrische Prinzessin Isebel, die Tochter des Königs und vormaligen Astartepriesters Etbaʿal[2], zur Gemahlin hatte. Allein *daß der eingeführte Baal von Tyrus Melḳart war*, ist doch nicht so ohne weiteres einleuchtend; denn wie kommt es, daß die Kinderopfer, die doch diesem Melḳart eigen gewesen sein sollen, erst unter Ahas Eingang gefunden haben und nicht schon unter den 'Omriden? Ferner ist auch nicht begreiflich, warum der Melḳart bei den Israeliten zuerst (unter Ahab) nur allgemein als „*der Baal*“ (הַבַּעַל) und erst vom Aufkommen der Kinderopfer an unter Ahas und Manasse als „*der Molek*“ (הַמֹּלֶךְ) bezeichnet worden sein sollte?

Noch zweifelhafter aber scheint mir die Gleichung „Melḳart = Moloch“ zu sein; denn es ist doch wirklich recht auffallend, daß *in all den uns berichteten Beispielen von Menschenopfern bei den Phöniziern und Karthagern niemals Melḳart, ja nicht einmal eine* מלך*-Gottheit genannt wird*, obgleich die betreffenden griechischen und römischen Schriftsteller den Namen Melḳart wohl kannten; wir hören immer nur von Dionysos, Kronos (= Saturn) etc. Man wird nun allerdings gleich einwenden, der karthagische Kronos sei eben der Baal von Tyrus, d. h. der Melḳart bzw. Herkules; allein diese Gleichung sowie die Identifikation des Herakles mit dem olympischen Zeus, dem die Griechen Menschen opferten, sind sehr unwahrscheinlich. Meines Wissens sind es nur zwei Gründe, die zu Gunsten dieser Gleichungen ins Feld geführt werden, 1. die Angabe Herodots (2, 44) von

---

[1] So auch *Baethgen* a. a. O. 21 f.

[2] *Jos. Flav.*, Contra Apion. 1, 18.

zwei Heraklestempeln in Tyrus, von welchen er denjenigen auf Inseltyrus als dem olympischen Zeus gehörig bezeichnet; 2. die bekannte bilingue Kandelaberinschrift von Malta[1], welche beginnt: לאדנן למלקרת בעל צר = „Unserem Herrn Melkart, dem Baal von Tyrus", welche Worte griechisch mit Ἡρακλεῖ Ἀρχηγέτει = „dem Herakles, dem Gründer (der Stadt)", wiedergegeben werden; und bei Philo Byblius heißt es: Μελικάθρος (sic) ὁ καὶ Ἡρακλῆς. Aber angesichts der vielen Gegengründe kann man sich auf diese Angaben kaum verlassen[2].

1. Wie wenig wir auf die Angaben Herodots geben dürfen, obwohl er sich rühmt, mit eigenen Augen alles gesehen zu haben, was er berichtet, sahen wir schon oben (S. 25), wo er den Ägyptern die Menschenopfer ableugnet, sowohl im Widerspruch mit sich selbst, als auch entgegen den klaren Aussagen der Monumente und Schriftsteller; ja noch auffallender ist es, daß Herodot auch nicht ein Wörtlein über die Menschenopfer der Phönizier sagt, obgleich dieselben nach einer Wolke von Zeugnissen an der Tagesordnung waren. Daß nun aber der olympische Zeus nicht identisch ist mit dem tyrischen Herakles, wie Herodot meint, geht aus andern Schriftstellern hervor; so stellt König Hiram nach Alexander von Ephesus[3] im Tempel des Zeus eine goldene Säule auf, während er die alten Tempel des Herakles und der Astarte niederreißt und neue baut. Auch der phönizische Historiker Dius[4]

---

[1] CIS I, n. 122.

[2] Es könnte hier nur eine Andeutung von solchen Opfern zu Ehren des Palaimon in Betracht kommen, welcher Gott dem Melikertes gleichgesetzt wurde. Allein es ist sehr zweifelhaft, ob diese Gleichsetzung auf Tatsachen beruht, und noch zweifelhafter ist es, ob dieser Melikertes (Μελίκιος, Μέλισσος, Μείλιχος) gleich Melkart sei (vgl. Gruppe, Griech. Mythologie 135 f 304, und 1818). P. Lagrange z. B., der in seinen Études (S. 162) letztere Gleichung verteidigte, teilte mir in einer persönlichen Besprechung mit, daß er diese Ansicht aufgegeben.

[3] Jos. Flav., Antt. 8, 5, 3.

[4] Ebd. und Contra Apion. 1, 17.

läßt Hiram die goldene Säule im Tempel des olympischen Zeus aufstellen, welcher Tempel auf der Insel lag und von Hiram durch einen Wall mit der Stadt verbunden wurde; nach Eupolemos[1] wäre diese Säule im Tempel des Zeus zu Tyrus von Salomo dem Hiram geschenkt worden.

2. Auch die Kandelaberinschrift von Malta ist nicht ausschlaggebend für die Identifikation des Melkart und Herakles; sie sowohl wie die Worte des Philo Byblius besagen höchstens, daß beide Götter einander irgendwie entsprachen und in ihren Eigenschaften als Sonnengottheiten und ihrem Kulte einander ähnlich waren.

3. Aber wenn auch Herakles = Melkart wäre, so ist doch für unsere Frage noch gar nichts entschieden; denn es bleibt dann gerade noch die Hauptschwierigkeit: vom Melkart (Herakles) eine Brücke zu schlagen zum Kronos, welch letzterem ja gerade die phönizischen und besonders karthagischen Menschenopfer galten. Die Identifizierung beider Götter aber scheint mir angesichts der Menge von Gegengründen unmöglich zu sein:

a) Sowohl Diodor Siculus (20, 14) wie Philo Byblius[2] unterscheiden ausdrücklich den Melkart (Herakles) von Kronos; Philo gibt dem Kronos den Namen Ἦλος und bezeichnet ihn als den Gründer von Byblos und nicht als den Stadtgott von Tyrus.

b) Diese Angaben beider Schriftsteller werden zur Sicherheit erhoben durch die Darstellungen des Kronos auf byblischen Münzen, wo dieser Gott ebenfalls als der Stadtgott von Byblos erscheint[3].

c) Strabo (3, 5) sagt bei der Beschreibung von Cadix, daß der Tempel des Kronos westlich, der des Herakles aber östlich von der Stadt lag. Nach Diodor Sic. (20, 14) schreiben die Karthager ihre Niederlage durch Agathokles dem Zorne des Herakles und des Kronos zu.

---

[1] Euseb., Praep. evang. 9, 34. [2] FHG III 568.

[3] Lagrange, Études 72; besonders Imhoof-Blumer, Monnaies grecques, Paris 1883, 442—444; Pietschmann, Phönizier 140 175.

d) Bei Sanchuniathon (ed. Orelli S. 32) erscheint Melḳart als Enkel des Uranos und Sohn des Zeus Demarus, der nach Kronos mit Astarte und Adad das Land regierte.

e) Sehr sonderbar ist es auch, daß wir in den sonst minutiösen Beschreibungen des Kultes und der Feste des tyrischen Herakles keinen Laut von Menschenopfern vernehmen, was doch notwendig wäre, wenn Herakles = Kronos wäre. So erzählen uns die Historiker bis ins kleinste das Fest der Selbstverbrennung und Auferstehung des tyrischen Herakles in Phönizien und Syrien; es werden Stiere, Ziegen, Schafe, Wachteln, Thunfische, nach Makrobius sogar Schweine geopfert; desgleichen eine Menge Spezereien und Blumen, wie Kassie, Weihrauch, Krokus, Narzissen, Rosen, Myrrhen usw.[1], aber von Menschenopfern hören wir nichts. Nicht einmal die hellenischen Anthropothysien wurden dem Herakles gebracht; im Gegenteil ist es ja gerade der griechische Herakles, der wandernde Held, welcher gegen die Menschenopfer eifert und dem Lande mildere Sitten lehrt, indem er Surrogate, besonders die σφάγια empfiehlt[2]. Deshalb tritt Herakles nicht als lebenzerstörender, sondern als weltordnender und gegen die typhonische Sippschaft kämpfender Gott auf[3]. Für unsere Frage ist es aus diesem Grunde belanglos, wenn die Orphiker allein Herakles und Kronos zusammenstellen; deutlich tritt die Identifikation beider erst in Rom an den Tag[4].

Gegen die Gleichung Kronos = Melḳart-Herakles fällt aber meines Erachtens besonders der Umstand ins Gewicht, daß für Kronos nicht einmal

[1] Vgl. Macrobius, Sat. 3, 11, 10; Recognitiones Clement. 10, 24; Dio Chrysost., Orat. 33; Eudoxus von Knidos bei Athen 9, 47; Achill., Tat. 7, 14; 2, 15; Lucian., De dea syr. 49 etc.

[2] Dion. Hal. 1, 38, 2 f. Herod. 6, 76 112; 9, 45. Xenophon., Anab. 1, 8, 15; 4, 3, 18.

[3] Movers, Phönizier I 429 ff.

[4] Vgl. Gruppe, Griech. Mythologie 110 A. 1 431 1107 A. 1.

das Epitheton מלך nachweisbar ist, was doch entschieden gefordert werden muß, wenn Kronos = Melḳart = Moloch sein soll. Wohl kommen in Byblos die Königsnamen יחומלך, ארמלך, אדרמלך [1] und in den Keilinschriften „Milki-ašapa“ [2] vor; allein ob hier מלך auf Kronos geht, läßt sich nicht bestimmen. Übrigens würden diese Namen wohl eine מלך-Gottheit in Byblos bezeichnen, aber damit dann auch den Melḳart von Tyrus ausschließen. Dem Namen Μαλκάνθρος für einen mythologischen König von Byblos, dem Gemahl der Astarte [3], darf man somit auch nichts Sicheres entnehmen. Wenn Lagrange [4] Κρόνος von κραίνω = „herrschen“ ableitet und sich auf Soph., Trach. 126: ὁ πάντα κραίνω βασιλεὺς Κρονίδας, beruft, um dem Kronos den Königscharakter zu vindizieren, so ist das Epitheton מלך noch nicht dargetan; denn warum hat man dann diesen Gott nicht mit dem geläufigen Ausdruck βασιλεύς bezeichnet, sondern Κρόνος genannt? Da ferner Philo Byblius den Gott El oder Kronos in eine ganz bestimmte Beziehung zu den Kinderopfern bringt, indem er erzählt, daß Kronos seine eigenen Kinder geopfert habe, so ist die stehende Bezeichnung des karthagischen Kinderopfergottes als Kronos, nicht aber als Herakles oder Melḳart wohl begründet.

Baudissin [5] gesteht selbst, dem tyrischen Melḳart hätten die Kinderopfer nicht speziell angehört; ja man muß hinzufügen, daß wir von solchen Opfern zu Ehren dieses Gottes auf phönizischem Boden kein einziges Beispiel erfahren. Baudissin (a. a. O.) meint, es sei möglich, daß neben dem Melḳart-Herakles noch ein anderer Gott verehrt wurde, der dem El Kronos von Byblos entspräche und vorzugsweise der Gott der Kinderopfer war; so erkläre sich auch, wie in Israel im Kulte des Baal von

---

[1] Halévy in Journal asiatique, sér. VII, XIII (1879) 209. Schröder, Grammatik 276 d.

[2] Zimmern in KAT[3] 470.

[3] Plutarch., Isis et Osiris c. 15.

[4] Études 104 f. [5] A. a. O. 289.

Tyrus seit Ahab Kinderopfer nicht vorkämen und erst aufgekommen seien unter Ahas mit der Einführung des El Kronos, den man als Melek bezeichnet habe. Die Judäer müßten diesen Melek nicht gerade direkt von Byblos entlehnt haben, da er, obgleich Spezialgott von Byblos, auch in andern phönizischen Städten Aufnahme gefunden habe und somit in Tyrus ein Pendant gehabt haben könne, wo ihm etwa der Zeus von Tyrus bei Josephus Flavius entspräche. So hätten also, wenn ich diese Hypothese recht verstehe, in Tyrus zwei verschiedene Götter existiert: ein älterer Gott Milk-Kronos von Byblos und ein jüngerer Gott Melkart-Herakles (Adonis); jenem entspräche der atl הַבַּעַל bzw. הַמֹּלֶךְ; ihm seien die Menschenopfer der Hebräer gebracht worden, nicht dem Melkart-Herakles[1].

So geistreich und scharfsinnig diese neue Hypothese klingt, der sich auch P. Lagrange[2] anschließt, so erlaube ich mir doch, gegen dieselbe einige, meines Erachtens schwerwiegende Gründe vorzubringen:

1. Für den Gott Kronos ist das Epitheton מֶלֶךְ nicht sicher zu belegen; denn die drei oben angeführten Eigennamen sind nicht ausschlaggebend; deshalb identifiziert im Gegenteil z. B. Ed. Meyer[3] den Milk mit Melkart, indem er sagt, daß der Baal von Tyrus (Melkart) eine Form des Milk sei; in diesem Falle verliert aber Milk jeden persönlichen Charakter; man muß ihn Melkart nennen und Milk aus der Reihe der phönizischen Götternamen streichen.

2. In der Tat ist die Existenz eines Spezialgottes Milk reine Hypothese, die nur deswegen konstruiert wird, um den hebräischen Moloch zu erklären, die aber jeglichen sichern Stützpunktes entbehrt und dazu die Schwierigkeiten eher häuft als löst, weil wir bei den Phöniziern von Menschenopfern im Dienste einer מֶלֶךְ-Gottheit nichts wissen. Ein Spezialgott Milk läßt sich tatsächlich nicht

[1] Vgl. Baudissin in RPTh³ 273 289 292 300.
[2] Études 104 ff. [3] Roschers Lexikon II 2650.

mit einem einzigen Texte beweisen, da er als Eigenname isoliert nirgends vorkommt[1]. Wohl findet sich mlk als Epitheton in einer Menge theophorer, besonders punischer Eigennamen[2]; aber daß mlk deswegen ein Spezialgott ist, ergibt sich aus diesem Namen mit Deutlichkeit ebensowenig als für Baal aus Eigennamen wie Hannibal etc.[3] Vielmehr (so räumt Baudissin a. a. O. 285 selber ein) ist wahrscheinlich, daß mlk ebenso wie a'don und ba'al an den verschiedenen Orten dem höchsten Gotte als Epitheton beigelegt wurde[4]. Ja sogar Melḳart scheint nur ein Epitheton zu sein[5]; denn in den Keilschriften erscheint als Stadtgott von Tyrus weder Ba'al noch Melḳart, sondern Šalmajâti[6].

Der rein epithetische Charakter des mlk zeigt sich auch deutlich in zwei punischen Inschriften von Altiburos und Costa: בעל מלך אדם und לאדן לבעל חמן מלך אדן, wo מלך als Epitheton des Ba'al auftritt[7]; daß diese Namen pseudonym seien, wie Lagrange[8] meint, ist reine Vermutung. Ebenso ist mlk offenbar Epitheton in מלכאסר[9] und in dem mehreremals belegbaren Namen מלכבעל auf der berühmten Inschrift von Ma'ṣub[10].

---

1 CIS I, n. 8 ist unsicher.

2 Baudissin a. a. O. 281 f zählt über 30 auf; vgl. Baethgen, Beiträge 37 ff.

3 Wie sehr hierüber die Ansichten der Gelehrten auseinandergehen, zeigt folgendes: J. Boehmer (Mlk in Semitic proper names, Expos. XVI 473—477) will nachweisen, daß מלך ursprünglich Eigenname gewesen, der sich später zum Mehrheitsbegriff der מלך-Gottheiten erweitert habe; dem gegenüber sagt Lagrange (Études 99): „Il est incontestable que le nom de mélék est à l'origine un nom commun."

4 Vgl. Tiele, Vergelijkende Geschiedenis 451—464.

5 Trampe, Syrien vor dem Eindringen der Israeliten, in der Wiss. Beilage zum Jahresbericht des Lessing-Gymnasiums 1898 und 1901.

6 Br. 152, 31 f 40; vgl. Hommel, Altisr. Überlieferung 223 f.

7 Berger in Journal asiatique, sér. VIII, IX 466 ff. KAT[3] 478. Lidzbarski, Nordsem. Epigr. 434.

8 Études 102 f. 9 CIS I, n. 123 b.

10 CIS I, n. 123 a 147 194 380. Hadr. IX bei Euting, Punische Steine, in den Mémoires de l'Académie imp. des sciences de St-Pétersbourg, sér. VII, XVII (1872) 26.

Für einen Spezialgott mlk und dessen Natur ist aus diesen Namen sicher nichts zu entnehmen. — Auch in den theophoren Namen der Tell-el-Amarna-Briefe: Abi-milki, Abu-malik und Milk-ili kann mlk rein appellativen Sinn haben [1], und selbst in den byblischen Königsnamen der Keilinschriften: Milk-uru = (Melchior) „Milk ist Licht“, Milki-ramu = „Milk ist erhaben“, Milki-ašapa = „Milk rettet“, Abd-milki = „Diener des Milk“, muß Milk keineswegs ein nomen proprium sein, wie Lagrange [2] meint [3].

Man wird also in der Erklärung des biblischen Moloch meines Erachtens überhaupt nicht an Melḳart denken dürfen, so frappant auch z. B. die beiden Parallelgleichungen הַבַּעַל (mit Artikel) für den בַּעַל-צוֹר und הַמֶּלֶךְ (mit Artikel) für den מִלְקַרְת [4] zu sein scheinen, und zwar 1. weil kein einziges Beispiel von Menschenopfer im Dienste des Melḳart bekannt ist; 2. weil im Gegenteil die vielen uns überlieferten Fälle von solchen Opfern dem Kronos galten, der aber nicht mit Melḳart identisch sein kann, da für ihn nicht einmal das Epitheton mlk nachweisbar ist. Man sage nicht, die Historiker hätten den Melḳart weniger gekannt und dafür den ihnen geläufigen Kronos genannt; denn ihre Werke sowohl wie die Inschriften in den phönizischen Kolonien zeigen, daß der Name Melḳart nicht weniger als z. B. der griechische Zeus in der ganzen damaligen Welt in aller Munde war [5]. Warum haben sie dann niemals Melḳart erwähnt, sondern fast stereotyp den Kronos? Man wird infolgedessen bei der Erklärung des Ursprungs und der Bedeutung des Molochs überhaupt nicht am Namen kleben dürfen; die atl Menschenopfer galten

---

[1] Zimmern in KAT [3] 470. [2] Études 102.

[3] Vgl. Hommel, Altisr. Überlieferung 143 129.

[4] Dussaud in RHR XLIX 164 f.

[5] Vgl. Schröder, Grammatik 100 f 259—270; ebenso vielfach in den neu aufgefundenen Inschriften von Karthago; vgl. CRAI 1901, 847 ff; 1902, 673; 1905, 169 226 325.

ja nicht so sehr dem Moloch, der nur siebenmal genannt wird, obwohl die Bibel circa dreißigmal von diesem Götzendienste spricht, als vielmehr „den Götzen“, שֵׁדִים, בְּעָלִים, אֱלֹהִים, גִּלּוּלִים etc., worunter Ba'al, Astarte, Kamoš, Ašera und andere uns unbekannte Götzen gemeint sind, die nicht den Titel מלך führen. Zu beachten ist auch, daß z. B. Porphyrius Byblius[1] umgekehrt den kananäisch-aramäischen Gott Adad „βασιλεὺς (מלך) τῶν θεῶν“ unter den phönizischen Gottheiten nennt, so daß ihm das Prädikat מלך eigen gewesen zu sein scheint, und doch wissen wir nichts von Menschenopfern zu Ehren dieses Gottes, wenn nicht Adrammelech (2 Kg 17, 31) in Ada(d)-melech zu emendieren ist (siehe S. 49 f).

Das Epitheton מלך kann überhaupt jedem Gotte beigelegt werden, der irgendwie einen Vorzug unter der Götterschar eines Volkes einnimmt. So werden auch die Israeliten den Gott ihrer Kinderopfer einfach הַמֶּלֶךְ „den König“ κατ' ἐξοχήν genannt haben, weil er nach ihrer Anschauung der mächtigste war und ihnen am besten helfen konnte; ob und welcher bestimmte Gott des Auslandes sich in demselben birgt, darüber werden sich mehr oder weniger nur Vermutungen anstellen lassen; will man den Namen auf Importierung von außen zurückführen, so dürfte man jedenfalls nicht an Phönizien denken, sondern eher an den sehr individuell gedachten Milkom der Ammoniter oder noch besser an Assyrien, wo Malik einen sehr ausgeprägten Charakter hat und (wenn auch irrtümlicherweise) nach der Entlehnung von den Kanaanäern als Spezialgott aufgefaßt wurde und als solcher isoliert in den Inschriften vorkommt[2].

Hiermit ist aber keineswegs ein tiefgehender Einfluß von Phöniziern und Kananäern auf Israel speziell im Molochdienste geleugnet; er wird vielmehr von der Einwanderung her schon bestanden haben, wie es die Bibel des öfteren nahelegt[3]. — Aber die Wiederaufnahme dieses Kultes unter Ahas und

---

[1] FHG III 569. [2] Siehe oben S. 58–59.
[3] Lv 18, 3. Dt 12, 31; 18, 9 etc.

Manasse wird kaum auf Rechnung Phöniziens zu setzen sein; denn wie schon oben (S. 57) angedeutet, ist es unerklärlich, wie gerade in der assyrischen Periode ein phönizischer Kult so große Anziehungskraft auf Israel hätte ausüben können; dazu kommt, daß der phönizische Einfluß über ein Jahrhundert früher fällt, wo die 'Omriden den tyrischen Ba'al in Samaria und Jerusalem einführten. Diese Einführung war wohl wie die Heirat Ahabs mit der tyrischen Prinzessin Isebel und diejenige Jehorams mit Athalija eine politische Maßnahme; sie bedeutete ein Bündnis mit Tyrus. Daß aber damals auch der Molochdienst importiert worden wäre, davon verlautet nichts; dieser grassiert, und zwar in Juda, erst ein Jahrhundert später, also zu einer Zeit, wo der phönizische Einfluß vom assyrisch-babylonischen weit in den Hintergrund gedrängt wurde, wie es der assyrische Gestirndienst der Hebräer in jener Periode zeigt. Die Bibel sagt nichts von den Menschenopfern der Phönizier, noch daß Israel dieselben von dort gelernt hätte; wohl aber weist sie deutlich, wie ich glaube, nach Ägypten [1], und wenn es sich 2 Kg 17, 30 f um babylonische Kolonisten handelt, auch nach Assyrien-Babylonien. Da die Assyrier den Malik kannten, so könnte der biblische „Molek" (nach „bošet" = „Schande" punktiert) von ihnen stammen, während der greuelhafte Kult desselben seinen Ursprung in Ägypten hat, wie ich oben (S. 34—39) darzutun gesucht habe.

---

[1] Ez 20, 26 ff; vgl. oben S. 34—39.

Zweiter Abschnitt.

Die Menschenopfer der Hebräer und ihr Verhältnis zum orthodoxen Jahvekult.

Erstes Kapitel.

Jahve und Moloch.

Die bisherigen Untersuchungen haben zur Genüge gezeigt, daß der Ursprung des hebräischen Molochdienstes sehr gut aus dem Götzendienste der umliegenden heidnischen Völker erklärt werden kann, und zwar, wie ich glaube, nach den Andeutungen der Heiligen Schrift in Ägypten gesucht werden muß. Von dieser Seite aus wäre es also keineswegs notwendig, den Ursprung der atl Menschenopfer bei den Hebräern selbst bzw. in positiven Gesetzen Jahves zu suchen. Dieses ist jedoch erst ein Teil der uns beschäftigenden Frage nach der Stellung des Menschenopfers im Alten Testamente, und die auf diesen ersten Teil der Frage gegebene Antwort bleibt noch völlig wertlos, bevor nicht an zweiter Stelle genau untersucht ist, ob diese Opfer nicht in der atl Religion ihre Wurzeln haben können[1]. Der Gang der ferneren Untersuchung ergibt sich damit von selbst. Es fragt sich vor allem: wie steht Jahve zu den Menschenopfern? Zeigt seine Natur selbst Eigenschaften des Moloch? Ist er wie dieser ein lebensfeindlicher Gott oder ein Feuergott? Ist Jahve nicht vielleicht Moloch selbst oder wenigstens eine Erscheinungsform desselben? Hat

[1] Eerdmans (Melekdienst 3) sagt: „Eene overweging van de verschillende gegevens in het O. T. maakt het zeer onwaarschijnlijk, dat deze cultus aan vreemden invloed zijn ontstaan zou danken."

er durch die Gebote der Erstgeburt, des Ḥerems etc. die Menschenopfer nicht selbst sanktioniert? Alle diese Fragen sind schon oft und zwar noch in letzter Zeit im bejahenden Sinne beantwortet worden.

§ 1. Ist Jahve ein Feuergott?

Mit vieler Akribie haben Daumer[1] und Ghillany[2] sämtliche Stellen des Alten Testamentes zusammengesucht, in denen Jahve mit Feuer irgendwie in Verbindung gebracht wird, um zu beweisen, daß Jahve ein „fressender, lebenzerstörender Feuer- und Sonnengott" sei. Sie berufen sich dabei auf Stellen wie Gn 15, 12 ff, wo J.[3] in einer Wolken- und Feuersäule den Israeliten voranzieht; Dt 9, 3: „So erkenne denn, daß J., dein Gott, es ist, der vor dir hergeht wie ein fressendes und zerstörendes Feuer, das sie (die Feinde) vernichtet"; vgl. Ex 24, 17; Dt 2, 24: „J., dein Gott, ist ein fressendes Feuer, ein eifernder Gott"; 2 Sm 22, 9: „Es stieg Rauch aus seiner Nase, und Feuer floß aus seinem Munde, Kohlen brannten aus ihm"; derselbe Text Ps 18, 9; daher die Theophanien in Blitz und Donner und Wolkendunkel auf Sinai (Ex 18, 21), im brennenden Dornbusch (Ex 3, 1), im Tempel (Ez 10, 4. 1 Kg 19, 11. 2 Chr 7, 1 ff. Is 30, 27; 33, 14. Jr 5, 14; 20, 9; 23, 29). Als Feuerflamme steigt J. hernieder und frißt die Opfer (1 Kg 18, 36 ff. 1 Chr 22, 26) und vernichtet seine Feinde (Ex 32, 10. Nm 16, 35. Ps 105, 32. 2 Kg 1, 9 ff. Is 10, 17; 66, 15 f). Daher auch die Zornausbrüche J.s: „Feuer lodert in meinem Zorne und brennt bis in die tiefste Unterwelt und frißt die Erde und ihre Frucht und entflammt die Grundfesten der Berge" (Dt 32, 22; 28, 22; vgl. Is 29, 6. Jb 1, 16. Ps 21, 10; 89, 47; 97, 3). J. ist also ein zerschmetternder Gott, ein lebenzerstörendes, unheimliches Wesen, der alte שַׁדַּי = der Verderber, der Gott der Finsternis und des Schreckens. Deshalb steht sein Altar nach Westen ge-

[1] Feuer- und Molochdienst 4—20. [2] Menschenopfer 318 ff.
[3] Im folgenden ist J. = Jahve, M. = Moloch.

kehrt (Ex 20, 21. Dt 4, 11) und wird vor demselben ein brennendes Feuer unterhalten. Wer ihn sieht, den heiligen Bezirk des Sinai betritt oder seine Lade berührt, der muß sterben; alle seine Feinde müssen vernichtet werden.

Dieser Ansicht über J.s Wesen huldigen keineswegs Daumer und Ghillany allein; sie hat auch noch in der neuesten Zeit viele Anhänger; so z. B. Ed. Meyer[1], Kuenen[2], Tiele[3], Oort[4], Eerdmans[5]; letzterer sagt z. B.: „Jahve is een vuurgod, de donder is zijn stem, de bliksemstralen zijne pijlen, een nooit verterend braambosch het teeken zijner teegenwoordigheid.“ Andere Gelehrte wollen selbst aus dem Namen יְהוָה beweisen, daß der Gott Israels ein Feuer- und Sonnengott bzw. ein Donner- und Gewittergott sei; so Smend[6], Kayser-Marti[7], Ed. König[8], James Robertson[9], Lagarde[10], Stade[11], Schwally[12], Kerber[13] etc. Mehr oder weniger fassen alle diese Gelehrten יהוה als hiphilische Kausativform von הוה = „fallen“ auf; also J. wäre der „Fällende“, der „Fäller“, der Gewittergott, der Blitze schleudert. Holzinger[14] erklärt יהוה im Anschluß an das hebräische Verbum הָוָה und הַוָּה als „Verderber, Zerstörer“. K. Vollers[15] sieht in J. die Personifikation der Sonne bzw. des Himmels und übersetzt z. B. נִגְלָה כְּבוֹד יְהוָה (Is 40, 5) mit: „Es wird sichtbar (durch Verschwinden der Wolken oder Aufhören der Finsternis) die volle Sonnenscheibe“ oder „die Sonne am Höhepunkt des Firmaments“. Die Be-

---

[1] Die Mosesagen und die Leviten, in den Sitzungsber. der kgl. preuß. Akad. der Wissensch. zu Berlin 1905, 642.

[2] Gesch. von Israel I 48 f 240.

[3] Vergelijkende Gesch. 544—570.

[4] Menschenopfer passim.

[5] Melekdienst 127.

[6] Lehrbuch (1893) 21.

[7] Theol. d. AT² 58.

[8] Hauptprobleme 29 ff.

[9] Die alte Religion Israels 191 ff.

[10] Orientalia II 27 ff.

[11] Geschichte I 429 441 ff.

[12] ZDMG LII 136.

[13] Hebr. Eigennamen 88.

[14] Einleitung 204; vgl. Wellhausen, Skizzen III (Reste¹) 175 und Isr. Gesch.² 25.

[15] Die solare Seite des atl Gottesbegriffs, im Archiv für Religionswissenschaft IX (1906) 176—184.

weise für diese Auffassung scheinen mir keineswegs stichhaltig zu sein, und die Schlußfolgerung ist jedenfalls, wie Vollers selbst befürchtet (S. 181), übermäßig kühn.

Ich kann es natürlich nicht unternehmen, alle diese zweifelhaften Erklärungen des Namens J. der Reihe nach durchzuprüfen, denn den Charakter J.s antönen heißt eine ganze Geschichte des Alten Testamentes schreiben; es ist auch für meinen Zweck nicht notwendig. Übrigens sind auf diese Beweisführungen schon manche treffliche Antworten gegeben worden [1], und ich beschränke mich auf einige mehr allgemeine Punkte, die zeigen sollen, daß die erwähnten Erklärungen durchaus nicht annehmbar sind.

I. Es ist ein Axiom der neueren Literarkritik, daß in Israel schon seit frühester Zeit eine Strömung gegen die anthropomorphischen Darstellungen Gottes sich geltend machte, und daß diese Tendenz im Priesterkodex und vor allem in den prophetischen Büchern vorherrschend sei. Gunkel [2] sagt: „Die Propheten empfanden es als eine Blasphemie, Gott im Bilde darzustellen: J. ist viel zu gewaltig und herrlich, als daß es ein Bild geben könnte, das ihm gliche.“ Nun werden aber viele von den oben angeführten Stellen nicht nur dem Priesterkodex zugeschrieben, sondern ein großer Teil derselben stammt sogar aus den Propheten und den Psalmen, also aus einer Zeit, wo nach der Bibelkritik die besagte Tendenz alle Anthropomorphismen wenn nicht ganz getilgt, so doch wenigstens stark abgeblaßt und gemildert hatte. Wie ist es nun möglich, daß die angezogenen Stellen stehen blieben, wenn sie nicht einen bloßen Anthropomorphismus enthalten, sondern J. wirklich als eine reelle Erscheinungsform von Rauch und Feuer, überhaupt als einen reinen Naturgott schildern? Hatte der geistesmächtige Isaias keinen höheren Gottesbegriff als diesen krassen, materialistischen? Und hatte St Paulus, der tiefsinnige Dogmatiker, Gott auch als

[1] Vgl. Baudissin, Jahve 62—74; RPTh[3] XIII 295—303.
[2] Genesis 103; vgl. Holzinger, Einleitung 380.

wirkliches Feuerwesen gedacht, wenn er sagt: „Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer?“ (Hebr 12, 29; vgl. Lk 3, 16. Apg 2, 3. 1 Kor 3, 13 ff.) Es wird also sicher nicht der Sinn und die Absicht der heiligen Schriftsteller gewesen sein, J. als Feuergott zu zeichnen, sondern in symbolischen Formen und Bildern J.s *Majestät*, *Reinheit*, *Heiligkeit* und *Gerechtigkeit* zu schildern. Und welches Bild der Natur hätte sich dazu besser geeignet als das Licht und seine Quelle, das Feuer? Macht ja das Licht die Schönheit, Bewegung und Fruchtbarkeit aller Dinge aus; das herrliche, vielgestaltige Leben der Schöpfung führt und leitet das Licht an seinen goldenen Zügeln; Christus selbst heißt „das Licht der Welt“, das die Menschheit erleuchtet; als persönliche Weisheit ist er der Widerstrahl des ewigen Lichtglanzes des Vaters und die Sonne der Geister. Noch brennt vor unsern Altären das Licht, und niemand wird deshalb glauben, wir beten Feuer an oder unser Gott sei ein Feuergott.

Bezüglich der *Theophanien in Feuerflammen* sagt treffend *Baudissin*[1]: „Cavendum est, ne deus, qui se revelat, commutetur cum re naturali, qua ad se revelandum utitur“, und wenn es z. B. Ex 14, 24 heißt: „J. erhob sich in der Feuersäule und Wolke“, so soll zum Ausdruck gebracht werden, wie J. selbst mit Israel kämpfte gegen seine Feinde, wie er auch Richt 5, 23 mitten unter den Helden streitet und sein Maleach den Makkabäern beisteht. Parallelen dazu finden sich auch in Assyrien; so empfängt z. B. der assyrische König Asarhaddon das Orakel: „Ich, Ištar von Arbela, werde zu deiner Rechten Rauch, zu deiner Linken Feuer aufsteigen lassen.“ [2]

שַׁדַּי mit „Verderber“ zu übersetzen oder gar mit den שֵׁדִים = „Dämonen“ in Verbindung zu bringen[3], denen die Israeliten Kinder opferten (Ps 106, 37), ist mehr oder weniger willkürlich und kann jedenfalls keinen sichern Beweis begründen.

---

[1] Jahve 65. [2] ATAO[2] 420.
[3] *Eerdmans*, Melekdienst 140.

Nöldeke[1] schlägt vor, שֵׁדַי zu lesen, und leitet es von שֵׁד = „Herr“ ab; Delitzsch[2] hingegen denkt an die Wurzel שָׁדָה = „hoch sein“. Am besten scheint die Etymologie Ch. Roberts zu sein, der es mit שַׁד = „mamilla“ in Verbindung bringt und אֵל שַׁדַּי = „Dieu fécondateur“ übersetzt[3]. Es ist in der Tat sehr auffällig, wie in allen Texten der Genesis, wo dieser Ausdruck vorkommt, die Idee der Fruchtbarkeit und zahlreicher Nachkommenschaft geradezu mit Emphase hervorgehoben wird (vgl. Gn 17; 25, 3; 35, 10—12; 48, 3—4; 49, 25). Auf alle Fälle kann man auf solche mehr oder weniger nur wahrscheinliche Hypothesen keine peremtorischen Beweise aufbauen und J. damit als „Verderber“ hinstellen. Übrigens ist noch zu beachten, daß es im Babylonischen sowohl gute als böse šedim gibt[4], so daß auch, wenn שַׁדַּי von שֵׁדִים abzuleiten wäre, J. damit noch nicht als lebenzerstörender Gott bewiesen wäre.

II. Wenn Nm 25, 4 J. Moses befiehlt: „Lasse alle Volkshäupter zusammenkommen und hänge sie auf (וְהוֹקַע אוֹתָם לַיהוָה נֶגֶד הַשָּׁמֶשׁ) angesichts der Sonne, damit der Zorn J.s von Israel weiche“, so läßt sich da nicht mit Dunker[5] folgern, J. sei Sonnengott; denn der Ausdruck נֶגֶד־הַשָּׁמֶשׁ heißt, wie 2 Sm 12, 12, „unter freiem Himmel, im Angesichte aller“; auch הוֹקַע לַיהוָה muß nicht als „formales Rudiment eines Sonnenopfers“ verstanden werden[6], denn 1. ליהוה ist schon vollständig gerechtfertigt, wenn man in dem Vorgehen Mosis die Exekution des Willens J.s sieht; 2. ist das Verbum הוֹקַע sehr zweifelhafter Bedeutung und wird oft mit „pfählen“ oder „aussetzen, niederstoßen, aufhängen“ usw. übersetzt. LXX hat παραδειγμάτισον; Aqu. ἀνάπηξον, Sym. κρέμασον, Vulg. suspende; wäre es mit „aufhängen“ zu übersetzen, so würde schon von vornherein jeder Opfercharakter ausgeschlossen sein, weil das Gehängte nicht geopfert werden kann, sondern

[1] Monatschr. d. kgl. preuß. Akad. d Wissensch. zu Berlin 1880, 744.
[2] Zeitschr. f. Keilschriftf. II 287 ff 405.
[3] RB III 162 ff. [4] ATAO[2] 351 A. 2.
[5] Geschichte I 324. [6] ATAO[2] 470 A. 1.

verflucht ist (Dt 21, 23). אוֹתָם bezieht sich natürlich nicht auf alle Volkshäupter[1], sondern nur auf die schuldigen. Ps 84, 12, wo J. שֶׁמֶשׁ וּמָגֵן genannt wird, sollte gar nicht für den Sonnencharakter J.s herangezogen werden; denn es ist nicht zu übersetzen mit „Sonne und Schild", sondern mit „Brustwehr und Schild"[2] oder „Zinne und Schild"[3] (vgl. שִׁמְשֹׁתַיִךְ, Is 54, 12); auch die בָּמוֹת können J. nicht als Sonnengott erweisen; denn daß die Gottheit mit Vorliebe auf den Bergen verehrt wird, ist in der allgemeinen Naturanlage aller Völker begründet: „Montes enim quasi gradus sunt scalarum ad solium dei coelestis ascendentium eorumque vertices inter nubila conditi in astra mundumque coelestem surgere videntur."[4]

Im Gegenteil glaube ich, ließe sich J., wenn man ihn als Astralgottheit ansehen wollte, viel eher als Mond- denn als Sonnengott erweisen:

1. J., den Moses seinem Volke verkündete, war der von den Patriarchen verehrte Gott (Ex 3, 15 f; 4, 5). Der erste Altvater aber, Abraham, kommt aus Harrân bzw. Ur-Kašdim; erstere Stadt aber war der Hauptsitz des nordbabylonischen, letztere derjenige des südbabylonischen Mondkultes; Ur-Kašdim hieß geradezu Καμαρίνη (arabisch Ḳamar) = Mondstadt[5].

2. Der Berg Sinai, der dem Mondgott Sin geweiht ist, ist zugleich Sitz J.s, von wo er seine Gesetze erteilt (Dt 33, 2).

3. Wie der hebräische Kalender, so hingen fast alle israelitischen Feste, besonders das Pesaḥfest, mit Mondphasen zusammen und wurden von diesen zeitlich fixiert[6]. Es ist

---

1 Ghillany, Menschenopfer 205 f.

2 Grimme, Psalmenprobleme, Freiburg i. d. Schw. 1902, 189.

3 Baethgen, Psalmen. Göttingen 1897.

4 Baudissin, Jahve 70 f.

5 Vgl. FHG III 211 f; Jastrow, Relig. Babyl. 72 ff; ATAO² 329 f.

6 ATAO² 418 f 241. Für G. H. Skipwith (The god of Sinai and Jerusalem, in Jewish Quarterly Review XVII 489—513) sind Jahve und Sin Mondgottheiten.

deshalb unbegreiflich, wie Ghillany (S. 516 f) dartun will, das Pesaḥfest sei eine Feier des Sonnengottes gewesen.

4. Die Verehrung J.s im Stieridol kann nicht J.s Sonnennatur beweisen, da auch der Mondgott im Stierbilde dargestellt wurde[1]. Schließlich ließen sich im gesamten J.kulte so viele Elemente und Spuren von Mondkult nachweisen, daß man mit G. Margoliouth[2] und Hommel[3] den Monddienst als die wesentliche Religionsform der ältesten Hebräer anzusehen versucht wäre.

III. Im Widerspruch mit der Religionswissenschaft überhaupt scheint sodann die etymologische Erklärung des Namens יהוה (von הֹוָה oder הַוָּה) = „Zerstörer, Verderber" zu stehen. Denn es ist schon in sich kaum denkbar, daß ein Volk als höchsten Gott ein Wesen verehrt, das seinem Grundcharakter nach nur lebenzerstörend und verderbenbringend ist. Daher stehen denn auch bei den Semiten, den Unglücksgottheiten stets entsprechende Glücksgottheiten gegenüber, wenn nicht der Gott allein schon beide Elemente in sich vereinigt. So kennen wir die Götteramalgamationen: Šamaš-Ištar bei den Babyloniern, Ba'al-Astarte bei den Kananäern, die Göttin Bona coelestis und inferna coelestis bei den Karthagern, Melkart-Dido (Mylitta) bei den Phöniziern, Ešmun-Melkart und Adonis-Osiris auf Cypern[4]. Besonders in den Naturreligionen herrscht diese dualistische Anschauung, die sich aus der segnenden und zerstörenden Naturkraft entwickelt. Welches soll nun der Gott gewesen sein, der dem wesentlich zerstörenden Elemente des J. bei den Israeliten gegenüberstand? Daumer und Ghillany haben an diese Eigenart des religiösen Gefühls nie gedacht, und das ist ein Grundfehler, der durch ihre Werke sich zieht. Freilich will Daumer

[1] KAT³ 362.
[2] Hebrew-Babylonian affinities. London 1899.
[3] Gestirndienst der alten Araber (1901) 14 ff.
[4] Baethgen, Beiträge 254.

seinen Eselsgott, „der die griechische Humanität repräsentierte und tief spekulativer Natur war“ (S. 138 und 196), dem Feuergott J. gegenüberstellen; allein dieser spekulativ angelegte Eselsgott kommt ja aus der Fremde und drängt sich mit Gewalt in die hebräische „Barbarei“ ein. Wenn man die 52 Seiten langen (S. 136—188) Ausführungen Daumers über seinen erfundenen Eselsgott durchgelesen, wo bei den philologischen Torturen die historische Kritik sowie die Exegese und vor allem die hebräische Grammatik beide Augen zudrücken müssen, so kommt man unwillkürlich zum Urteil, das E. Meier in seiner Rezension über das Buch Daumers[1] in die treffenden Worte gefaßt: „Noch in keinem Buche wurde der Esel so gefeiert und vermenschlicht und der Mensch vereselt als in dem Werke Daumers.“[2]

Die einseitige Auffassung der semitischen Gottheiten als reines Unglückswesen widerspricht so sehr den Anschauungen der Orientalen, daß nicht einmal diejenigen Götter, denen die Menschenopfer galten und welche ausgesprochenen lebensfeindlichen Charakter hatten, ausschließlich als verderbenbringend gedacht wurden. Eine Anzahl in diesem Sinne wenig beachteter Eigennamen beweist das; z. B. מלכנתן = „Malk hat gegeben“; גרמלך = „Schützling des Malk“; מלכחלץ = „Malk errettet“; Milki-ašapa = „Malk nimmt

[1] Theol. Stud. u. Krit. 1843, 1042.

[2] Ba'al Pe'or ist ein Eselsgott, weil mit בְּעִיר = pecus (nach Daumer = Esel) zusammenhängend. Nach Ghillany (Menschenopfer 707) ist Ba'al Pe'or sogar identisch mit Jahve. Der Name Ephraim (אפרים) ist eine Dualform von פָּרָה = Esel (sic!) mit dem א prostheticum und bedeutet also „zwei Esel“ oder „doppelter Esel“. Das Wort עֵגֶל ist nicht mit „Kalb“, sondern ebenfalls mit „Esel“ zu übersetzen, und weil der Eselskult mit üppigem Sinnengenuß gefeiert wurde, so muß שֵׁכָר (sicera) = persisch shakra = Esel, חֶמֶר (Wein) = חוֹמֶר = Esel, οἶνος = ὄνος sein. Diese wenigen Proben genügen, um die „Beweisführungen“ Daumers überhaupt zu charakterisieren und mich zu berechtigen, ganze Partien seines Buches zu ignorieren. Bei solchem Vorgehen ist es nicht schwer, zu beweisen, daß der Himmel grün und Altägypten nicht in Afrika, sondern in Amerika zu suchen ist, wie denn letzteres tatsächlich Daumer in einer 95 Seiten langen Abhandlung (225—320) beweisen will.

auf oder vermehrt"; besonders der byblische Königsname יהומלך = „Malk schenkt Leben"[1]. Auch dem Melḳart hat die wohltätige Naturkraft nicht gefehlt; inschriftlich kommen die punischen Eigennamen vor: חנמלקרת = (Hamilkar), מלקרתחנן, מלקרתחנא = „Melḳart ist gnädig". מלקרתחלץ = „Melḳart errettet", מלקרת[ש]מע = „Melḳart erhört", גרמלקרת = „Schützling des Melḳart" usw.[2] Ja sogar der gefürchtete Kamoš hatte diese Doppelnatur; denn Meša weiht ihm eine bama für den Segen und das Glück, welche dieser Gott ihm verliehen, und sein Symbol, das geflügelte Sonnenschiff, trägt den Namen: כמשיחי = „Kamoš schenkt Leben"[3]. Auch Herakles war mehr als wohltätige, denn als lebensfeindliche Gottheit gedacht. Besonders ist er es, der auf seinem Laufe von Osten nach Westen als Sonnengott Regen spendet und die Ähren reifen läßt. Dionys redet den Herakles zu Tyrus also an: „Gebadet in den Fluten des östlichen Ozeans, spendest du, fruchtbare Tropfen von deinen kühlen Locken schüttelnd, fruchtbaren Regen. Auf die fruchtbare Erde gießest du des Frührots ätherischen Tau und du lässest in deinem Laufe gedeihen die Frucht der Ähren, indem du netzest das nährende Saatkorn in der lebenerzeugenden Erdscholle."[4]

§ 2. Ist Jahve = Moloch?

Man hat vielfach J. nicht nur als lebenzerstörenden Gott hingestellt, sondern ihn geradezu mit M. identifiziert oder doch als eine veredelte Form des Tofetgottes angesehen. Diese von P. Lagrange[5] als „unerhört" bezeichnete Ansicht wurde nicht allein von Daumer und Ghillany verteidigt, sondern wird auch heute noch von vielen Bibelkritikern als die einzig

[1] Baudissin in RPTh[3] XIII 290; vgl. מלכיעזר = „Malk wird helfen"; Clermont-Ganneau in Receuil d'arch. orient. II 148.
[2] Lidzbarski und P. Delattre in CRAI 1901, 168.
[3] Levy, Siegel und Gemmen 42.
[4] Nonus Dionys. 40, 386 ff. [5] Études 100.

richtige charakterisiert[1]. Die angeblich dem Jahvekulte entnommenen Beweise für diese These können erst im Verlaufe dieses ganzen Abschnittes einzeln zur Sprache kommen. Hier sollen nur die mit מלך zusammengesetzten theophoren Eigennamen des Alten Testamentes und die Bezeichnung J.s als „König“ behandelt werden.

I. Es ist unbestrittene Tatsache, daß der Titel מלך besonders als ἐπίκλησις gern J. beigelegt wurde. Keineswegs so sicher aber ist es, ob J. unter diesem Titel von den Hebräern schon seit alter Zeit angerufen wurde, wie Baudissin[2] behaupten zu können glaubt. Man beruft sich auf den Namen אֲחִימֶלֶךְ für die zweifellos geschichtliche Person des Priesters von Nobe aus dem Hause Elis (1 Sm 21, 2). Allein es ist nicht ausgemacht, ob hier מלך auf J. geht[3]. Dasselbe gilt, wie übrigens Baudissin selbst andeutet, von den Namen אֲבִימֶלֶךְ (Richt 8, 31), אֱלִימֶלֶךְ (Ruth 1, 2 ff), מַלְכִּירָם (1 Chr 3, 18), מַלְכִּישׁוּעַ (1 Sm 14, 49)[4]. Der Name eines Eunuchen unter Josia נְתַן־מֶלֶךְ (2 Kg 23, 11), wo מלך sicher Gottesname ist, muß nicht hebräisch sein, da Eunuchen sehr oft Fremde waren; zudem ist der phönizische מלכיותן bekannt, und von dem Eunuchen עֶבֶד־מֶלֶךְ unter Zedekias (Jr 38, 7) wissen wir, daß er Äthiopier war[5]. Auch die Namen מִלְכָּה für Nahors Hausfrau (Gn 11, 29) und מַלְכִּיאֵל für einen Enkel Ašers (Gn 46, 17), welche Eerdmans noch anführt, beweisen nichts,

---

[1] So sagt Eerdmans, Melekdienst 128: „In beginsel zijn de god in den tempel en de god in het Tofet niet onderschieden. . . . Op den Sion werd eene meer ontwikkelde gestalte van den Tofet-god aangebeden.“ Ebenso Finzi, Antiquità Assira (1872) 453 f; Gesenius, Hebr. Wörterbuch[14] unter מֶלֶךְ; Vatke, Bibl. Theol. I (1835) 190—199; Kuenen, Godsdienst I (1869) 222—252 und Theol. Tijdschr. II, Tl 6; Tiele, Vergelijkende Gesch. van de Egypt. en Mesopot. Godsd. (1872) 537—561; Movers, Phönizier I 322—498; Smend, Lehrbuch (1893) 271—273; Benzinger z. St. 2 Kg 23, 10; Moore in Encycl. Bibl. III 3187; Baentsch z. St. Lv 18, 21; Smith, Religion 284 usw.

[2] RPTh[3] XIII 295. [3] Vgl. Stade, Bibl. Theol. 77.

[4] Vgl. Baudissin, RPTh[3] 296 f und Stade a. a. O. 77.

[5] Lagrange, Études 101.

da letzterer wie מַלְכִּי־צֶדֶק künstlich gebildet und kaum althebräisch ist und ersterer der Väterzeit entlehnt sein kann. Die mit מלך zusammengesetzten Eigennamen können also keinen sichern Beweis für die These „J. = M." abgeben.

II. Wie steht es nun mit der Bezeichnung J.s als „König"? Für unsern Zweck genügt es vollständig, daß מֶלֶךְ als Titel für J. aus vorprophetischer Zeit nicht belegbar ist; denn dies wäre notwendig, wenn J. = M. wäre und die früheren Menschenopfer legalen Jahvekult bedeuteten. Da im Gegenteil dieser Titel in einer Periode erst auftritt, wo der Molochdienst schon längst als heidnischer Greuel und Abfall von J. erkannt war, so läßt er sich für die Identität J.s mit M. von vornherein schon gar nicht anführen. Das Verbum מָלַךְ kommt wohl schon früher vor (Ex 15, 18), beweist aber noch nicht, daß man J. König nannte; ebensowenig Nm 23, 21: „Königsjubel ist in ihm (Israel)." Nach Stade (a. a. O.) und Baudissin (a. a. O. 298) sind Is 6, 5 d; 8, 21; 33, 22 und 17 die ältesten Stellen, in denen J. „König" genannt wird; wie man sieht, sind diese Fälle sehr selten; im ganzen Buch Isaias kommt der Titel nur noch dreimal vor (41, 21; 43, 15; 44, 6); häufiger wird er erst nach dem Untergang des Königtums, und besonders sind es dann die Psalmen, wo mit diesem Titel J.s Herrschaft über Israel und über alle Nationen, über Himmel und Erde bezeichnet wird (Ps 44, 5; 47, 7; 149, 2; besonders die ἐπίκλησις: „Mein Gott und mein König!" in Ps 5, 3; 84, 4; 68, 25).

III. Aber auch zugegeben, J. wäre zu allen Zeiten מֶלֶךְ genannt worden, so wären die Menschenopfer noch bei weitem nicht als Jahvekult erwiesen, weil

1. die Menschenopfer auch Göttern dargebracht wurden, die wie Kamoš nie das Epitheton מֶלֶךְ erhielten.

2. Weil M. selbst nur siebenmal in der Bibel genannt wird, obwohl von Menschen- bzw. Kinderopfern mehr als zwanzigmal die Rede ist;

3. weil die Menschenopfer den Götzen im allgemeinen galten;

4. weil umgekehrt es auch Gottheiten gab, die wohl מֶלֶךְ genannt wurden, denen aber, soweit wir wissen, keine Menschenopfer dargebracht wurden, z. B. Melḳart, Herakles. Da also מֶלֶךְ als Titel J.s in vorprophetischer Zeit gar nicht vorkommt, ferner M. selbst nur siebenmal in der Bibel erscheint, der Name J. aber circa sechstausendmal bezeugt ist[1], so ist es unbegreiflich, wie man bei solcher Disproportion den Gebrauch des Titels מֶלֶךְ für J. überhaupt möglich oder verständlich finden kann, ganz abgesehen davon, daß Leviticus und Jeremias J. u. M. ausdrücklich unterscheiden.

Zweites Kapitel.

Hat Jahve die Menschenopfer geboten oder verboten?

Unter dieser Überschrift sollen einige dem Jahvekulte wesentliche Institutionen besprochen werden, die man für die Identifizierung J.s mit M. ausgebeutet hat. Es sind dies besonders das Opfer der Erstgeburt, der Leviten und das Ḥerem. An erster Stelle muß ich aber den angeblichen „Hauptbeweis“ für die Molochnatur J.s und die Legitimität der Menschenopfer in Israel behandeln. Es ist die viel diskutierte Stelle Ez 20, 25 f.

§ 1. Ez 20, 25—26.

Der Prophet legt J. die Worte in den Mund: „Und auch ich meinerseits gab ihnen Gebote, die nicht gut waren, und Rechte, durch welche sie nicht leben sollten; und ich verunreinigte sie infolge ihrer (Opfer) Gaben durch die Darbringung aller Erstgeburt, daß ich sie in Entsetzen geraten ließ, damit sie erkennen würden, daß ich J. bin“: וְגַם אֲנִי נָתַתִּי לָהֶם חֻקִּים לֹא טוֹבִים וּמִשְׁפָּטִים לֹא יִחְיוּ בָּהֶם׃ וָאֲטַמֵּא אוֹתָם בְּמַתְּנוֹתָם בְּהַעֲבִיר כָּל־פֶּטֶר רָחַם לְמַעַן אֲשִׁמֵּם לְמַעַן אֲשֶׁר יֵדְעוּ אֲשֶׁר אֲנִי יְהוָה׃

[1] Baethgen, Beiträge 297.

I. Wenige Stellen der Heiligen Schrift haben schon so viele und so entgegengesetzte Erklärungen erfahren als diese [1]. Dieser Umstand allein schon zeigt, wie schwach das Argument ist, welches man für die Legalität der Kinderopfer dieser Stelle entnimmt. Hier nur einige Proben. Herwerden in seiner Kritik der Theorie Oorts [2] übersetzt V. 26: „Ich erklärte sie für unrein bei ihren Opfergaben, weil sie hindurchgehen ließen alles, was den Mutterschoß bricht.“ Wie unhaltbar diese Ansicht ist, leuchtet ein; denn V. 26 ist die deutliche Erklärung von V. 25; daß aber J. jemand, der seinen Erstgebornen opfert, für unrein erklärt, ist doch kein verkehrtes Verfahren und böses Gesetz! In Übereinstimmung mit Eerdmans [3], Kuenen [4] u. a. meint Tiele [5], die Stelle sei geschichtlich ohne Belang, da das Kinderopfer als ausdrückliche Vorschrift sicherlich nicht zum alten mosaischen Jahvismus gehöre. Ihm gegenüber nennt Nöldeke [6] die Erzählung von Abrahams Opfer für sinnlos, wenn sie nicht die Opferung des Erstgebornen als alte Sitte voraussetzte. Oort [7] will aus der Stelle beweisen, daß die Opferung der erstgebornen Kinder bis auf die Reform des Josias eine legale Übung des Jahvedienstes gewesen sei; Hitzig [8], Smend [9], Bertholet [10] u. a. schreiben dem Propheten einfach die Meinung zu, J. habe das ungerechte Gebot der Opferung der menschlichen Erstgeburt wirklich gegeben, und er sei der Urheber des Schlachtens und Verbrennens der Kinder. Stade [11] sagt sogar, es sei evident, daß Ezechiel von Kinderopfern spreche als einem Jahvekulte, der bis in die Eroberung Kanaans hinaufreiche. Für Ghillany (S. 387—391) und Daumer (S. 52) endlich

---

[1] Vgl. Hoonacker, Le vœu 45—72.

[2] In der Zeitschrift Waarheid in Liefde 1868, 30 f.

[3] Melekdienst 44. [4] Einleitung [2], § 61, A. 16.

[5] Gesch. d. Relig. (ed. Gehrich) I 351.

[6] ZDMG XLII 483. [7] A. a. O. 47.

[8] Ezechiel zur Stelle. [9] Ezechiel 132.

[10] Zur Stelle a. a. O.

[11] Geschichte I 610 f; II 17. Vgl. noch Baentsch, Komment. zu Ex 13, 2; Lv 18, 21.

ist Ez 20, 25 f ein klarer Beweis für die „Sinnlichkeit, Grausamkeit und das wütende Wesen“ J.s, der die Menschen verstockt, um sie nachher „zerschmettern“ zu können; anderseits ist die Stelle ein Zeichen für die „verschrobenen“ Begriffe Ezechiels selbst, der ein solches Verfahren J.s dazu dienen läßt, den Juden zu zeigen, daß J. Gott sei.

II. Diesen Ansichten gegenüber kann ich mich auch der gewöhnlichen Erklärung nicht anschließen, nach welcher J. die Kinder des aus Ägypten ausgezogenen Geschlechtes zur Strafe für die Nichtbeobachtung seiner Gebote in die von ihnen selbst ersonnenen schlechten Satzungen verstricken ließ[1]. Vielmehr drängt der Kontext zum Schlusse, daß die „nicht guten Gesetze“ die Gesetze des Pentateuchs über die unblutige Weihe der Erstgeburt sind, die von den Israeliten, durch ihren eingefleischten Hang zum Molochdienste veranlaßt, von der blutigen Weihe der Erstgeburt verstanden wurden. Es waren gute Gesetze, insofern sie von J. ausgingen, es waren „schlechte Gesetze“, weil sie die Israeliten falsch verstanden oder mißverstehen wollten.

1. Wenn man das ganze 20. Kapitel durchliest, so ist einleuchtend, daß V. 25 f nur den erwähnten Sinn haben kann; es heißt V. 11: „Und ich gab ihnen meine Gebote und lehrte sie meine Rechte, durch welche der Mensch lebt, wenn er sie tut“ (vgl. Lv 18, 5. Röm 10, 5). Ähnlich V. 13: „Aber das Haus Israel reizte mich in der Wüste und wandelte nicht in meinen Geboten und verwarf meine Rechte, durch welche der Mensch lebt, der sie tut.“ Ebenso V. 21: „Aber auch die Söhne erbitterten mich und wandelten nicht nach meinen Geboten, achteten nicht auf meine Rechte, um sie zu tun, da doch der Mensch lebt, der sie tut.“ In diesen Stellen ist klar und deutlich gesagt, daß derjenige lebt und

---

[1] Vgl. Dillm, Atl Theol. 55 98 f 302 ff; Sellin, Beitr. I 105 f 172 ff; Knabenbauer in StML XVIII (1880) 264 ff; besonders van Hoonacker a. a. O. 45—72.

des Segens Gottes teilhaftig ist, welcher seine Gebote hält. Folgt daraus nicht unmittelbar, daß derjenige nicht lebt, der J.s Gebote nicht befolgt? Wenn es daher heißt V. 25: „Ich gab ihnen Gesetze, die nicht gut waren, durch welche der Mensch nicht leben sollte", so zwingt diese wörtliche Antithese zur Annahme, daß J. tatsächlich Gesetze gegeben, die für Israel nicht gut waren, durch welche es nicht lebte, gleichwie er vorher Gesetze gab, durch welche der Mensch lebte? Doch davon weiter unten (S. 113).

2. Für die Deutung der „nicht guten Gebote" als einer bloßen Zulassung spricht die grammatikalische Konstruktion des Textes; die Präposition בְּ in בְּמַתְּנוֹתָם heißt nämlich nicht nur „in" oder „durch, auf" usw., sie kann auch mit „infolge von" übersetzt werden; Beispiele für dieses בְּ consequens finden sich z. B. Jb 2, 4. Klgl 2, 11. Ps 19, 12; man kann also auch V. 26 mit gutem Rechte übersetzen: „Ich verunreinigte sie infolge ihrer Opfergaben."

3. Der Ausdruck נָתַתִּי = „ich habe gegeben" scheint sich nur dann vollkommen rechtfertigen zu lassen, wenn man annimmt, daß die Molochisten durch Mißverständnis des Gebotes der Erstgeburt zum Schlusse kamen, J. fordere deren blutige Opferung. Allerdings darf man nicht meinen, es sei etwa die Stelle Ex 13, 12 gewesen[1], welche dieses Mißverständnis herbeiführte, denn dann wäre die gegebene Erklärung absurd; diese Stelle konnte gar nicht mißverstanden werden, da sie formell die Lösung der Erstgeburt vorschreibt. Es konnte also nur eine Stelle sein, wo diese Lösung sich nicht vorfindet, und das ist nur Ex 22, 28. Es ist mir ein Rätsel, wie der gelehrte Löwener Professor van Hoonacker in seinen ausgezeichneten Darlegungen über Ez 20, 25 dies außer acht ließ, und weil er nur Ex 13, 12 im Auge hatte, die Annahme eines Mißverständnisses des Gebotes der Erstgeburt für unmöglich hält (a. a. O. 63 f). Nun ist aber

---

[1] Kuenen in Theol. Tijdschr. 1867, 53—72. König, Hauptprobleme 77 f usw.

Ex 22, 28 ausschlaggebend, da sie die ältеste Stelle ist über unsern Punkt und im Bundesbuch sich findet. Nur diese Stelle also konnte mißverstanden werden, und das Gebot unter dieser Form war es, welches nicht gut war, weil es wegen der Schlechtigkeit der Hebräer zum Mißverständnis und so zum Götzendienste führte. Daß hier die Rede sei von menschlichen Gesetzen der Tyrannen, welche den Hebräern von ihren Besiegern auferlegt worden seien, wie Knabenbauer[1] meint, ist Umgehung des Textes; denn es heißt klar und bestimmt sogar mit Emphase: „Ego dedi eis“: וְגַם אֲנִי נָתַתִּי = „und ich meinerseits gab ihnen“; aber das Volk den Tyrannen unterwerfen, kann doch niemals heißen, ihm selbst Gesetze geben!

4. Allioli vertritt wohl die allgemeine Erklärung der Theologen, wenn er in seinen Anmerkungen zur Stelle sagt: „Darum ließ ich zu, daß sie sich den heidnischen Satzungen und religiösen Gebräuchen unterzogen, die ein hartes Joch für sie waren und ihnen nicht das Leben, sondern den Tod brachten.“ Man bezieht also die „nicht guten Gebote“ J.s auf den heidnischen Götzendienst, in welchen Gott das Volk fallen ließ. Es entspricht diese Erklärung allerdings dem allgemeinen Pragmatismus J.s seinem Volke gegenüber: er läßt es zur Strafe in alle Greuel fallen, damit es über sich selbst erschrecke und zu ihm zurückkehre. Allein eine Erklärung unseres Textes ist es nicht, und zwar a) wegen des bereits betonten Grundes des emphatischen „ego dedi eis“; b) wegen des auch schon angedeuteten Parallelismus antitheticus, in dem V. 25 mit V. 11 13 21, überhaupt mit dem ganzen Kapitel steht. Wenn es dort dreimal heißt: „Und ich gab ihnen Gesetze, durch welche der Mensch lebt, wenn er sie beobachtet“, und hier: „Ich meinerseits gab ihnen Gesetze, die nicht gut waren und durch welche der Mensch nicht lebt“, wer sieht da nicht den sonnenklaren Parallelismus? Nun sage ich weiter: die guten Gesetze,

[1] Comment. in Ez. 199.

durch welche das Volk lebt, wenn es dieselben beobachtet, sind direkt und unmittelbar von J. gegeben; also auch die schlechten Gesetze, durch welche der Mensch nicht lebt, müssen direkt von J. ausgegangen sein, zwar nicht als „schlechte Gesetze", sondern als Gesetze, die wegen der Verkehrtheit des Volkes und wegen des heidnischen Einflusses mißverstanden oder auch absichtlich mißbraucht wurden, um dem Molochdienste zu frönen. Aus diesem letzten Grunde kann ich auch die Ansicht van Hoonackers nicht für richtig finden, wenn er meint, die „nicht guten Gesetze" seien die Strafe gewesen, durch welche J. die Israeliten geschlagen[1].

Wenn sich van Hoonacker auf die analoge Stelle V. 18 f beruft, wo das schlechte Beispiel, die verderblichen Sitten und Gebräuche der Väter im Gegensatz zu den Verordnungen J.s ebenfalls חֻקִּים מִשְׁפָּטִים genannt werden, so scheint mir gerade das Gegenteil daraus hervorzugehen; man vgl. V. 18 mit V. 19: (18) „Und ich sprach zu ihren Söhnen in der Wüste: Wandelt nicht nach den Satzungen eurer Väter und haltet nicht ihre Rechte und beflecket euch nicht mit ihren Götzen"; (V. 19) „Ich bin der Herr, euer Gott. Nach meinen Satzungen wandelt, meine Rechte bewahret und tuet sie. . . ." Wer sieht hier nicht die Konsequenz! Wenn etwas aus dieser Antithese mit Evidenz hervorgeht, so ist es entschieden der Schluß, daß J. nichts zu schaffen hat mit den Satzungen und Rechten der Väter, daß die Satzungen der Väter keineswegs seine Satzungen sind, mit andern Worten, daß er diese schlechten Satzungen den Vätern keineswegs gegeben hat. Nun heißt es aber in unsern Versen, 25—26, von den „nicht guten Gesetzen" formell und mit Emphase, daß J. selbst sie gegeben habe; ein größerer Gegensatz zwischen den Satzungen der Väter V. 18 und den Satzungen J.s, „die nicht gut waren" (V. 25), läßt sich kaum denken[2].

---

[1] Van Hoonacker, Le vœu 54 72.

[2] Vgl. noch Lagrange in RB III 152.

Desgleichen scheint mir die Behauptung van Hoonackers[1] und Königs[2] ganz unerklärlich, Ezechiel spreche gar nicht von Kinderopfern, sondern von der Verunreinigung, deren sich die Israeliten dadurch schuldig machten, daß sie bei Darbringung der tierischen Erstgeburt nicht unterschieden zwischen reinen und unreinen Tieren und infolgedessen auch letztere opferten; obgleich König diese Erklärung als die einzig richtige hinstellt, so wird sie doch ganz unmöglich durch V. 11, der klar zeigt, daß V. 25 f von wirklichen Kinderopfern spricht: „Ich verunreinigte euch durch die Darbringung eurer Opfergaben, indem ihr eure Kinder durchs Feuer gehen ließet.“ Sodann geht aus der ganzen israelitischen Geschichte hervor, daß das Gebot von reinen und unreinen Tieren nie verletzt wurde, wohl aber sehr oft das Verbot der Menschenopfer. Mir scheint deshalb nur die Erklärung richtig zu sein, die Molochisten hätten das Gebot der Erstgeburt Ex 22, 28 mißverstanden oder auch freiwillig mißbraucht, um ihren Götzendienst legitim erscheinen zu lassen. Für diese Erklärung spricht nebst den bereits angeführten Gründen besonders noch der Umstand, daß Ezechiel im ganzen 20. Kapitel über die Generation des Wüstenzuges berichtet, also von einer Zeit, wo eben das Gebot der Erstgeburt (Ex 22, 28) gegeben wurde. Das נָתַתִּי bezieht sich also nicht direkt auf die Molochbräuche, sondern auf die an und für sich guten Gesetze der Weihe der Erstgeburt; diese Gesetze wurden aber von den Israeliten, von blutigen Menschenopfern der Heiden, insbesondere der Ägypter veranlaßt, ebenfalls im Sinne einer blutigen Opferung ausgelegt und befolgt. Wie Gott aber stets das Böse zum Guten zu lenken weiß, so verfolgt er hier die bestimmte Absicht: לְמַעַן אֲשִׁמֵּם (V. 26) Israel solle Grausen und Entsetzen, Ekel und Abscheu empfinden, nicht „vor einem Gott, der solches fordert,

[1] A. a. O. 72. [2] Hauptprobleme 77 f.

um es dadurch vom Abfall von sich zu bringen und es dann in den Augen der Völker mit Recht verderben zu können“, wie Kretschmar[1] meint, sondern das Volk solle Entsetzen und Grausen vor sich selbst und vor dem Greuel des Götzendienstes erhalten, damit es zur Besinnung komme und zu J., seinem Gott, zurückkehre. Daß unsere Stelle (Ez 20, 25 f) die Forderung der Menschenopfer durch J. nicht beweise, gibt selbst Kretschmar zu, indem er (a. a. O.) schreibt: „Davon, daß J. in Wirklichkeit von Israel Menschenopfer gefordert hat, oder gar, daß die Israeliten in der alten Zeit alle menschliche Erstgeburt geopfert hätten, kann gar keine Rede sein.“[2]

§ 2. Das Opfer der Erstgeburt und die Leviten.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, hier alle die schwierigen Fragen zu erörtern, welche diese beiden Institutionen des Jahvekultes besonders in ihrem gegenseitigen Verhältnis zueinander betreffen. Für meinen Zweck handelt es sich nur darum, zu zeigen, daß man mit Unrecht aus den diesbezüglichen Geboten des Pentateuchs auf die Forderung der blutigen Opferung der Erstgeburt geschlossen hat. Eine vorurteilsfreie Exegese der hier in Betracht kommenden Texte wird die Richtigkeit meiner Behauptung bestätigen und dartun, wie willkürlich Eerdmans z. B. den Kamoš auf eine Linie mit J. stellt, in dessen Kult das blutige Opfer der Erstgeburt einen wesentlichen Bestandteil ausgemacht habe[3].

I. Ex 13, 1 f 11—13 heißt es: (1) „Und J. sprach also zu Moses: (2) Weihe mir (קַדֶּשׁ־לִי) alle Erstgeburt, den Durchbruch jeglichen Mutterleibes unter den Söhnen Israels an Menschen und Vieh; mir soll sie gehören! . . . (11) Und wenn dich J. in das Land der Kanaaniter geführt haben wird, wie er dir und deinen Vätern geschworen und es dir gegeben

[1] Das Buch Ezechiel, Göttingen 1900, 173.

[2] Vgl. Robert Smith, Religion 464.

[3] Melekdienst 131; vgl. Ghillany, Menschenopfer 494—510. Daumer, Feuer- und Molochdienst 55 ff.

hat, (12) so sollst du alles, was den Mutterleib bricht, J. abtreten (הַעֲבַרְתָּ), nämlich jeder erste Wurf des Viehes, der dir zu teil wird, soweit er männlich ist, soll J. gehören; (13) jedes Erstgeborne vom Esel sollst du mit einem Schafe lösen; wenn du es aber nicht lösen willst, sollst du ihm das Genick brechen; aber jede menschliche Erstgeburt unter deinen Söhnen sollst du auslösen!"

Nöldeke[1] sagt darüber: „Das Gesetz, welches alle Erstgeburt, auch die menschliche, für J. fordert (Ex 13, 2), war ursprünglich gewiß wörtlich gemeint. Gerade daß für die menschliche Erstgeburt ein Lösegeld gefordert wird, weist darauf hin, daß jene einst selbst dargebracht wurde." Dozy[2], Stade[3] und Geiger[4], welch letzterem Kamphausen[5] mit Recht „krankhafte Sucht nach absichtlichen Vertuschungen des atl Grundtextes" vorwirft, erklären das hier und Ex 22, 9; 34, 19 usw. stehende Verbum עָבַר (הַעֲבַרְתָּ) einfach durch absichtliche Umstellung von zwei Radikalen entstanden, um so das bekannte Verbum בָּעַר (הִבְעַרְתָּ) = „anzünden, verbrennen" statt „übergeben" oder „weihen" zu gewinnen. Oort[6] meint überhaupt zwischen „weihen" und „verbrennen" keinen Unterschied machen zu müssen, da הֶעֱבִיר beides bedeute, gleichviel, ob בָּאֵשׁ dabeistehe oder nicht. Ich brauche mich auf die Widerlegung dieser Ansichten nicht einzulassen, da sie bereits durch berufenere Federn abgetan wurden[7]. Ich beschränke mich auf folgende Bemerkungen:

1. Es ist wohl möglich, daß das הֶעֱבִיר gerade um des von den Molochverehrern gemachten Mißbrauches willen anrüchig wurde, so daß es in der Regel zweideutig war; allein es muß doch auch zugegeben werden, daß dieser Ausdruck an sich „übergehen lassen, abtreten einem andern zum Besitz" be-

---

[1] ZDMG XLII 483. [2] De Israeliten te Mekka 8 f.

[3] Bibl. Theol. 232. [4] Urschrift und Übersetzung 302 ff.

[5] Verhältnis 65. [6] Menschenoffer 42.

[7] Vgl. die ausgezeichneten Bemerkungen van Hoonackers, Le vœu 47—50 und besonders die definitive Kritik Kuenens in Theol. Tijdschr. I (1867) 53—72.

deutet, wie Nm 27, 7 f. 2 Sm 3, 10 etc. LXX hat hier (Ex 13, 12) ἀφελεῖς. Vulg. separabis, Peš. תפרוש. Alle alten Übersetzungen lesen also הֶעֱבִיר, so daß man es nicht einfach in הַבְעִיר umtauschen darf[1]. Die Art dieses „Übergehens“ läßt dieser Ausdruck ganz unbestimmt, und es ist offenbar rein willkürlich, wenn Oort überall „laten doorgaan“ übersetzen will, auch wo die Ergänzung „durchs Feuer“ nicht dabeisteht. Die Worte V. 13 b: „Jede menschliche Erstgeburt unter deinen Söhnen sollst du lösen“, zeigen klar und deutlich, daß der Verfasser an eine wirkliche Opferung der Kinder nicht dachte. Selbst Oort und Hitzig (a. a. O.) erkennen dieses an, suchen sich aber, wie es gewöhnlich in solchen Exegetennöten Hyperkritiker tun, dadurch zu retten, daß sie V. 13 b und 15 b als spätere Glossen ansehen, was übrigens schon Ghillany und Daumer getan. Bereits Kuenen (a. a. O.) hat diese Glossensucht zurückgewiesen, und Baentsch[2] erinnert daran, daß, soweit wir das Jahvetum geschichtlich zurückverfolgen können, das Kinderopfer nie als eine Einrichtung dieser Religion erscheint.

2. Daß im Alten Testament, das durch so viele Kopistenhände gegangen, eine große Anzahl Glossen enthalten sind, wird allgemein zugegeben. In unserem Falle aber erweckt diese Behauptung den Eindruck eines methodisch-formalen Fehlers, ja sogar eines Circulus vitiosus: es soll Klarheit gebracht werden in die Frage, wie sich die atl Religion zu den Menschenopfern stelle: anstatt zu diesem Behufe die

---

[1] A. Jeremias (ATAO[2] 320 545) will הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ nicht mit „durch das Feuer gehen lassen“ erklärt wissen, sondern von der Zeremonie des Feuersprunges beim heidnischen Sonnenwendfest verstehen; allein dem stehen entschieden jene Stellen entgegen, wo ausdrücklich erwähnt wird, daß die Kinder vorher geschlachtet wurden: Ez 16, 21 וַתִּשְׁחֲטִי אֶת־בָּנַי וַתִּתְּנִים בְּהַעֲבִיר אוֹתָם לָהֶם; zu beachten ist, daß hier neben וַתִּשְׁחֲטִי der Ausdruck בְּהַעֲבִיר steht. Ebenso 2 Kg 16, 3 und Ez 23, 37 heißt es: „Ihre Kinder haben sie ihnen (den Götzen) gebracht zum Fraße.“ הֶעֱבִירוּ לָהֶם לְאָכְלָה; vgl. noch Ez 23, 39; 20, 31. Jr 7, 31; 19, 5. Is 57, 5. Gn 22, 10.

[2] Komment. zur Stelle S. 112.

bezüglichen Texte objektiv zu untersuchen, geht man schon von vornherein von der religionsgeschichtlichen Idee aus, in alter Zeit müßten alle Völker, also auch die Hebräer Menschenopfer gebracht haben, und die atl Religion habe sich, wie jede andere, in stets aufsteigendem Prozesse ganz natürlich und ohne jede Offenbarung zur späteren Vollkommenheit entwickelt. Alle Stellen also, die höher entwickelte Religionsbegriffe enthalten und die Menschenopfer verpönen, können sich erst in verhältnismäßig später Zeit in die alten Texte eingeschlichen haben; und wie beweist man das? Mit Hilfe der Literarkritik. Wer sieht da nicht, daß die atl Religionsgeschichte auf die als sicher erachteten Ergebnisse der Literarkritik aufbaut, während die Literarkritik ihrerseits sich wieder auf die vorgefaßten religionsgeschichtlichen Ideen stützt? Der mosaische Ursprung der ganzen Stelle Ex 13, 2 12—15 geht übrigens klar hervor a) aus dem allgemeinen Verbote, Menschenblut zu vergießen: Gn 9, 6; b) aus dem Umstande, daß sie in durchaus logischem Zusammenhange mit dem Kontexte steht: außer dem Rechte, das Gott auf alle Menschen hat, erstreckt sich dieses Recht ganz besonders auf die Erstgeburt, weil er diese nicht wie die ägyptische Erstgeburt, tötete, sondern verschonte; daher verlangt er, daß ihm dieselbe besonders geheiligt werde[1].

3. Wenn Nöldeke (a. a. O.) meint, gerade die Lösung der Erstgeburt zeige, daß dieselbe ursprünglich selbst geopfert wurde, so wäre dieser Schluß vielleicht in sich berechtigt; bedenkt man aber, daß dieses Gesetz der aus Ägypten ausziehenden Generation gegeben wurde, die in Ägypten die heidnischen Menschenopfer kennen lernte, so liegt meines Erachtens der Schluß sehr nahe, J. habe gerade deshalb die Weihe der Erstgeburt geboten, um die Hebräer von der wirklichen Opferung abzuhalten

[1] Vgl. über diesen letzten Punkt Hummelauer, Comment. in Ex. et Lev. 135 f.

und ihnen gleichsam einen Ersatz dafür zu geben.

4. Noch einen „Beweis" muß ich erwähnen, der aus unserer Stelle für die blutige Opferung der Erstgeburt ins Feld geführt wird; es ist der Esel von V. 13 b, der dem Verständnis des Textes große Schwierigkeit zu bereiten scheint. Man findet es nämlich sonderbar, daß die Erstgeburt des Esels mit der des Menschen hier zusammengestellt wird; es kann das nur so zu verstehen sein[1], daß nach dem ursprünglichen Texte beide Erstgeburten geopfert worden und daß der spätere Redaktor, welcher das Opfer der menschlichen Erstgeburt beseitigen wollte, die Lösung an deren Stelle setzte. Der stehengebliebene Esel verrät also die Richtigkeit der Sachlage und führt uns zum „weisen Schlusse", der Text sei später verfälscht worden.

Da sich diese Erklärung auf den von Daumer (S. 136—190) und Ghillany (S. 464 ff) den Israeliten fälschlich imputierten Eselskult stützt, so fällt sie schon von selbst zusammen; denn die Beweise für den vorgeblich bacchisch-priapischen Eselskult in Israel schlagen jeder religionsgeschichtlichen, philologischen und philosophischen Kenntnis so sehr ins Gesicht, daß sich bis jetzt mit Recht noch niemand bemüßigt fand, diesen Beweis zu widerlegen[2].

Wohl beschuldigen Tacitus (5, 4), Plutarch[3], Apion[4] die Juden, daß sie den Esel göttlich verehrten, und Damokrit[5] erzählt, daß die Juden einen goldenen Eselskopf angebetet und jedes dritte oder siebente Jahr einen fremden Gefangenen geopfert hätten, indem sie das Fleisch in kleine Stücke zerschnitten. Allein schon Josephus Flavius erklärt die Angaben Apions für eine schändliche Lüge und

---

[1] So Ghillany, Menschenopfer 496.

[2] Vgl. oben 1. Kap., § 1, III und E. Meier in Stud. und Krit. 1016.

[3] Symposiac. 4 5; 34, 1.

[4] Bei Joseph. Flav., Contra Apion. 2, 7.

[5] Bei Suidas v. Δαμόκριτος und Ἰουδας; Epiphan., Adv. haeret. opp. 1, 91.

schreibt ihm, erbittert über dessen Unwahrheit, ein Eselsherz und die Unverschämtheit eines von den Ägyptern verehrten Hundes zu. Auch Diodor versichert (l. 40), daß die Juden keine Statue von Göttern gehabt, und der Grund der Erzählung war vielleicht die Übertragung des semitischen Set- und Typhonkultes auf die Juden. Dem Typhon war nämlich der Esel wegen seiner Farbe heilig, mit dessen Kopf man ihn auch darstellte[1]. Es ist sodann nicht ausgeschlossen, daß in diesen und ähnlichen Berichten nicht immer die eigentlichen Juden, sondern die Σύρων Ἰουδαῖοι des Theophrastos, d. h. ein palästinensisch-heidnischer Volksstamm gemeint ist[2].

Der wahre Grund nun, warum in Ex 13, 12 f und 34, 19 die Lösung der Erstgeburt des Esels neben der Lösung der menschlichen Erstgeburt erwähnt wird, liegt nicht in der ehemaligen Gleichstellung bzw. Opferung beider, sondern in dem Umstande, daß die blutige Opferung der menschlichen Erstgeburt dem Wesen der atl Religion widerspricht, die Opferung der Erstgeburt des Esels aber einfach unmöglich war, weil der Esel wie auch das Schwein und der Hund für unreine Tiere galten und daher weder zum Opfer noch zum Essen gebraucht werden durften (Lv 11, 7 26. Dt 14, 6—8). Gerade der Umstand, daß der Esel bei den andern Völkern des Orients vielfach für heilig galt, erklärt uns, warum seine Opferung positiv abgewiesen wird.

II. Mehr als Ex 13, 12 f wird Ex 22, 28 f für die Legitimität der Kinderopfer ausgebeutet. Sie lautet: (V. 28) „Deine Fülle und deine Tränen (d. h. die Abgaben von Tenne und Kelter) sollst du nicht zurückhalten, den Erstgebornen deiner Söhne sollst du mir geben; (V. 29) gleicherweise sollst du mit deinen Rindern und deinem Kleinvieh verfahren; sieben Tage soll sie (die Erstgeburt) bei ihrer Mutter bleiben, aber

---

[1] Vgl. Scholz, Götzendienst 431. Bezüglich der übrigen Erzählungen und Märchen über den Eselskult der Juden und Christen vgl. Kraus, Das Spottkruzifix vom Palatin, Freiburg i. Br. 1872, und Becker, Das Spottkruzifix der römischen Kaiserpaläste[2] (1876).

[2] Vgl. Büchler in ZAW XXII (1902) 202—228.

am achten Tage sollst du sie mir darbringen.“ מְלֵאָתְךָ וְדִמְעֲךָ לֹא תְאַחֵר בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּתֶּן־לִּי׃ כֵּן־תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרְךָ לְצֹאנֶךָ שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם־אִמּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִּתְּנוֹ־לִי׃

Es läßt sich nicht leugnen, daß der Wortlaut des Textes und besonders die Art, wie die Forderung der menschlichen Erstgeburt zu dem Gebote der Opferung der vegetabilischen und animalischen Aparchen steht, unwillkürlich den Eindruck machen, der Gesetzgeber habe an eine wirkliche Opferung der menschlichen Erstgeburt gedacht; kein Wunder, daß diese Stelle auch als Hauptbeweis für die Gesetzlichkeit der Teknothysien in Israel angesehen wird [1]. Stade [2] macht aufmerksam auf die Gleichheit der termini תִּתֶּן־לִּי hier V. 29 und בְּמַתְּנוֹת Ez 20, 26, an welch letzterer Stelle von blutiger Opferung der Kinder die Rede ist. Kuenen [3] und Oort [4] erklären die Stelle von der Beschneidung. Allen Gelehrten aber, welche eine dieser beiden Erklärungen nicht annehmen, bleibt nur mehr eine dritte Möglichkeit, nämlich das תִּתֶּן־לִּי von der Weihe der männlichen Erstgeburt zum levitischen Priestertum zu verstehen [5]. Allein auch diese Erklärung ist kaum haltbar und wird mit Recht von Wellhausen [6], Stade [7], Eerdmans [8] und im allgemeinen von allen jenen zurückgewiesen, welche die blutige Opferung der Erstgeburt verteidigen, und zwar aus dem guten Grunde, weil wir vor der Zeit der religiösen Umwälzungen Israels (8.—7. Jahrh.) keine Spur von levitischen Priestern

[1] So Ghillany (S. 502), Daumer (S. 54 f), Eerdmans (S. 135 bis 137).

[2] Bibl. Theol. 245 f. In Esr 8, 17. Neh 3, 26 31 und 1 Chr 9, 2 kommt eine Klasse von Dienern des Heiligtums vor, die נְתִינִים heißen; dieses zeigt doch zur Genüge, daß נָתַן לַיהוָה durchaus nicht mit „Jahve opfern“ übersetzt werden muß, wie Wellhausen meint.

[3] Gesch. v. Israel I 500.

[4] Menschenoffer 97.

[5] So Baudissin, Gesch. des atl Priestertums (1889) 55 267; Knobel-Dillmann, Ex und Lv (1880) 240; Smend, Über die Genesis des Judentums 282 A. 3.

[6] Prolegom. 125. [7] A. a. O. 245. [8] Melekdienst 134.

finden[1]. In diesem Sinne, wenn nämlich die Weihe der Erstgeburt zu Priesterleviten zu verstehen wäre, schließt Wellhausen mit vollem Rechte, daß die 22000 Leviten in der Wüste (Lv 3, 39) ein Absurdum sind, denn so viele Priester brauchte man sicher nicht beim Jahvedienste.

Allein es erhebt sich die alles entscheidende Frage: Sind die Leviten in alter Zeit wirklich als Priester und nicht vielmehr als einfache Diener und Gehilfen des Heiligtums zu betrachten? Wellhausen und seine Schule negieren letzteres, und es ist ihnen ein Hauptbeweis für die Quellenscheidung des Pentateuchs: alle jene Stellen, wo die Leviten als Priester auftreten (Dt 18, 8; 18, 1; 21, 5; 33, 8 f; vgl. 1 Kg 12, 31; 13, 33. Ez 44, 9 ff; 48, 11 ff), für alt, alle andern aber, wo sie als bloße Diener erscheinen, für jung zu halten. Ist aber nicht vielleicht gerade das Umgekehrte der Fall? Aus Arabien wissen wir, daß die Leviten in der ältesten Zeit nicht Priester waren[2]. Hiermit dreht sich aber die ganze Frage ins Gegenteil, und viele Schwierigkeiten lösen sich von selbst. In der Tat, waren die Leviten in alter Zeit nicht Priester, so kann die Weihe der Erstgeburt natürlich nicht von der blutigen Opferung verstanden werden; denn dagegen spricht Ex 13, 13 und Lv 20, 2—5. Dt 18, 10, erst recht aber nicht von der Weihe zum Priestertum, da in alter Zeit von levitischen Priestern nichts bekannt ist und die biblischen Berichte einer solchen Auffassung entgegenstehen; sie kann sich also nur auf die Bestimmung der Erstgeburt zum niedern Dienste im Heiligtum be-

[1] Ri 17, 5 ist vom Bilderdienst des Michas die Rede, und 1 Sm 7, 1 werden Eleazars Söhne zur Hütung der Lade des Herrn bestimmt; eigentliche Priester sind hier ebensowenig zu suchen als in 2 Sm 8, 18, wo die Söhne Davids „Priester“, d. h., wie aus dem Kontexte hervorgeht, Hofbeamte waren, welche dem König, dem Stellvertreter des Gottkönigs, wie Priester dienten; dasselbe wird 1 Par 18, 17 und 2 Sm 20, 25 f von andern Personen gesagt. Hanna aber 1 Sm 2, 20 konnte den Samuel J. eigentlich gar nicht geloben oder weihen, da er J. schon so wie so gehörte.

[2] Siehe Grimme in ZDMG LXI 83 f.

ziehen; ist aber dieses der Fall, so ist es keineswegs absurd, wie Wellhausen meint, wenn Lv 3, 39 von 22 000 Leviten in der Wüste spricht; 22 000 Familien zählte wohl die Generation des Wüstenzuges, und es konnte der Erstgeborne jeder Familie Levit sein. Auch mit Nm 3, 43, wo die Gesamtsumme der männlichen Erstgeburt auf 22 273 angegeben wird, stimmt das völlig überein, da 273 davon gelöst werden sollen (V. 46). Wenn Baentsch zu Nm 3, 43 bemerkt, die Zahl der Erstgebornen 22 273 stehe zu den 600 000 kriegspflichtigen Israeliten, resp. einer Bevölkerung von zwei bis drei Millionen in gar keinem Verhältnis, so ist daran zu erinnern, daß bei der herrschenden Polygamie auf einen Erstgebornen ganz gut 45—50 andere Söhne kommen konnten. Übrigens ist es nicht ausgemacht, ob nicht auch der Erstgeborne von seiten der Mutter mit eingeschlossen war. Solange diese Möglichkeiten bestehen, lassen sich die vermeinte Disproportion und die Widersprüche im Pentateuch nicht behaupten. Später nun, als der Kultus im Tempel zu Jerusalem sich konzentrierte, war die große Zahl der Leviten überflüssig geworden, und die Erstgeburt mußte durch Geld gelöst werden (Nm 3, 11 ff 47; 18, 6 16. Lv 27, 26 ff).

Aus dem Gesagten folgt das gerade Gegenteil von dem, was Wellhausen über das Alter obiger Stellen in Lv und Dt mit solcher Sicherheit behauptet. Nicht jene Partien sind die jüngeren, wo die Leviten als bloße Diener des Heiligtums auftreten, sondern vielmehr jene, wo sie als Priester funktionieren.

Sonderbar und gegen die gegebene Erklärung scheint es zu sein, wenn Moses (Ex 32, 26—29) nicht die Priester, sondern die Leviten ruft, um die Kalbsanbeter zu töten; allein wenn man bedenkt, daß eben die Priester selbst den Götzendienst mitmachten, so ist es erklärlich, daß Moses die Leviten vorübergehend „für heute" zu Priestern weiht (מִלְאוּ־ יֶדְכֶם הַיּוֹם), um die abtrünnigen Priester zu töten. Daß die Szene eine Strafe darstellt und nicht ein Menschenopfer, wie Ghillany u. a. meinen, ist selbstverständlich.

Wenn Eerdmans (a. a. O.) die Unmöglichkeit der Weihe der Erstgeburt zum Dienste des Heiligtums beweisen will durch den Ausdruck בְּכוֹר בָּנֶיךָ, der nicht nur die männliche, sondern auch die weibliche Erstgeburt bezeichne und infolgedessen, falls von einer Priester- bzw. Levitenweihe die Rede sei, בְּכוֹר בִּבְנֶיךָ stehen müsse, so läßt sich im Gegenteil aus der Bevorzugung der männlichen Erstgeburt, sowie aus der Analogie des Pasahlammes (masculus anniculus), mit dessen Feier die Weihe der Erstgeburt in so enger Verbindung steht, schließen, daß die weibliche Erstgeburt sowohl von Menschen als von Tieren von der Weihe eximiert war.

Ich halte es nicht für notwendig, auf die Beschneidung einzugehen, die man auch als Rest alter Menschenopfer bezeichnet hat[1]. Abgesehen davon, daß in der Bibel keinerlei Anhaltspunkte diese Erklärung der Beschneidung rechtfertigen, widerspricht sie in sich schon der eigenen Tendenz der Gegner; denn wie soll die Beschneidung nur ein Rest von Menschenopfern sein, wenn sie schon seit Abrahams Zeit bestand und der orthodoxe Menschenopferkult bis über die babylonische Gefangenschaft hinaus in Schwang gewesen sein soll? Dieser Erklärung widerspricht ferner der Umstand, daß die Beschneidung nie im Tempel, sondern in der Synagoge stattfand und das Kind, wenn es vor dem achten Tage gestorben war, noch im Sarge auf dem Grabe beschnitten werden mußte.

Zum Schlusse möchte ich noch die Worte einiger unverdächtiger Zeugen anführen. Wellhausen[2] schreibt: „Eine regelmäßige und geforderte Abgabe ist in der alten Zeit das menschliche Erstgeburtopfer auf keinen Fall gewesen. Es finden sich von einem solchen enormen Blutzoll keine Spuren, desto mehr von einer großen Bevorzugung der ältesten Söhne.“ Baentsch zu Ex 12: „Jedenfalls steht fest, daß, soweit wir

---

[1] Ghillany, Menschenopfer 592—603. Daumer, Feuer- und Molochdienst 22 f.

[2] Gesch. Isr. I, Berlin 1878, 91.

die Geschichte der Hebräer und der Jahvereligion zurückverfolgen können, das Menschen-, speziell das Kinderopfer uns nie als ständiger Brauch, sondern höchstens dann und wann als eine durch ganz besondere Umstände veranlaßte außerordentliche Leistung begegnet (Richt 11, 30—40), und auch da fragt es sich, ob ein solches Opfer mit dem eigentlichen Jahvekult etwas zu tun hatte und nicht vielmehr auf dem Eindringen kananäischer Kultusgewohnheiten oder auf Nachwirkung einer überwundenen Religionsstufe beruht.“ Smend[1] bemerkt zu Ex 22, 28 f, daß diese Stelle an und für sich vom Kinderopfer mißverstanden werden könne, aber gerade die Kühnheit des Ausdruckes zeige recht deutlich, wie unbekümmert der Verfasser um ein solches Mißverständnis war, und wie fern es ihm lag, an Kinderopfer zu denken. Wenn die Juden es dennoch mißverstanden und zur Rechtfertigung ihres Molochdienstes die Stelle heranzogen, so ist ihre eigene Verdorbenheit und der Einfluß heidnischer Elemente daran schuld gewesen.

§ 3. Das Ḥerem.

Unter diesem Titel soll eine atl Institution besprochen werden, die Ghillany (S. 575) als den „fürchterlichsten Teil des Jahvekultes“ erklärt: Es ist das חֵרֶם, d. h. die unwiderrufliche Auslieferung einer Person oder Sache an Gott, zu dessen Zwecke unter Ausschluß jedes menschlichen Anrechtes. Der Ausdruck חֵרֶם bezeichnet sowohl die Bannung als das Gebannte, sowie das Gelübde oder Versprechen, etwas zu bannen und J. zu übergeben[2]. Später wurde der Ausdruck sogar auf die Weihgeschenke übertragen, welche man im Kriege erbeutet und dem Tempelschatz einverleibt hatte; als solches hieß es geradezu das Allerheiligste, weil es fernerhin jedem profanen

[1] Religionsgesch. 276.

[2] חרם nur im Hiphil gebraucht = „abschneiden, ausrotten“ und zugleich „weihen, geloben“ (Am 2, 7); vgl. syrisch ܚܪܡ ܡܠܐ = praesegmen, hebräisch חֶרְמֵשׁ = Sichel, sabäisch מחרם = Heiligtum, Tempel; aramäisch אַחְרִים = syrisch ܐܚܪܡ = ἀνάθημα; wie das griechische ὅσιος und das lateinische „sacer“, so hat auch חֵרֶם den Sinn „heilig“ und „verflucht“.

Gebrauche entzogen war (Lv 27, 28. 2 Sm 8, 11. 1 Kg 7, 51; 15, 15). Hier beschäftigt uns jedoch das חֵרֶם der alten Zeit, insofern es ein Kriegsbrauch war und darin bestand, eine Stadt, die es auf den Sturm ankommen ließ, nach der Eroberung mit ihrer ganzen Habe niederzubrennen, Menschen und Vieh zu töten und alles Lebende auszurotten; so heißt es z. B. Dt 20, 16—18: „Aus den Städten dieser Völker, welche J., dein Gott, dir als Besitz übergibt, laß niemand leben, sondern banne es, die Hethiter und Amoriter, die Kanaaniter und Pheresiter, die Heviter und Jebusiter, so wie J., dein Gott, dir befohlen"; vgl. Dt 7, 1—4. Das Ḥeremgelübde, das man vor dem Kriege machte, war unlösbar, und wer es nicht erfüllte, war selbst ein חֵרֶם, d. h. er mußte getötet werden (Lv 27, 28. 1 Sm 14, 24).

I. Daß solch harte, von J. sanktionierte Kriegsgebräuche als Beweis für die Grausamkeit J.s und die Legitimität der Menschenopfer im Jahvekulte ausgebeutet wurden, ist leicht erklärlich; in der Tat sind es nicht nur ältere Autoren, wie Ghillany und Daumer, die daraus Kapital schlagen für ihre Ansicht, sondern noch mehr in der neuesten Zeit finden sich Gelehrte ersten Ranges, die den Bann als Opfer im Dienste J.s betrachten: Wellhausen[1], Tiele-Gehrich[2], Sellin[3], Nowack[4], Meinhold[5], Stade[6] u. a. Delitzsch[7] nimmt aus den betreffenden Stellen Anlaß, J. als „parteiischen Nationalgott, als blutgierigen Hasser und Bedrücker aller Nichtisraeliten" hinzustellen, und über Is 63, 1—6, wo die Vernichtung der Jahvefeinde geschildert wird, bricht er im Sturme der Entrüstung in die Worte aus: „Je tiefer ich mich versenke in den Geist des atl Prophetenschrifttums, desto banger wird mir bei J., der die Völker mit

[1] Isr. und jüd. Gesch.[2] 27.
[2] Geschichte I 242. [3] Beiträge I 205 f.
[4] Hebr. Arch. II 205 und Komm. zu 1 Sm 15.
[5] Wider den Kleinglauben 50 ff.
[6] Geschichte I 490 und Bibl. Theol. 156.
[7] Babel und Bibel II 37.

seinem unersättlichen Zornesschwert hinschlachtet, der nur ein Lieblingskind hat, dagegen alle andern Nationen der Nacht, der Schande, dem Untergange preisgibt."[1] Es dürfte nicht allzuschwer sein, diese Ansichten als völlig unrichtig und den betreffenden Bibelstellen keineswegs entsprechend zu erweisen.

II. Das חֵרֶם konnte seinem Wesen, seinem Zwecke und seinen Erscheinungen nach kein Opfer repräsentieren: das Gebannte wurde direkt Gott übergeben und konnte keinen stellvertretenden Charakter haben, den wir doch an erster Stelle den atl Opfern zuerkennen müssen. Wer es für ein Opfer ansieht, der gibt sich gar nicht Rechenschaft darüber, daß eigentlich das Opfer das Verfügungsrecht über den Opfergegenstand im Opfernden voraussetzt, in dessen Verzichtleistung zu Gunsten der Gottheit wesentlich das Opfer besteht; nun ist aber das Gebannte schon von vornherein unbeschränktes Eigentum J.s, so zwar, daß es nicht einmal gelöst werden konnte. Der Exekutor des Bannes konnte somit gar nichts opfern, da ihm das Verfügungsrecht über das Gebannte fehlte; er führte den Bannbefehl der Gottheit nur aus. Diese Exekution ist infolgedessen überhaupt kein Kultakt, sondern nur ein Akt des Gehorsams gegen Gott und der Gerechtigkeit gegen den Gebannten. Es lag sodann niemals in der Absicht J.s noch auch der Exekutoren, mit dem Banne ein Opfer zu bezwecken. Treffend sagt Kamphausen[2]: „Gewiß ist's schrecklich, daß christliche Völker Krieg miteinander führen; darum nennen wir aber doch die unter Anrufung des dreieinigen Gottes in den Schlachtentod geführten Krieger in bildloser Rede wahrlich noch nicht Menschenopfer." Vielmehr sollte der Bann Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit offenbaren und Israel in Kanaan von vornherein jede Gelegenheit zum Götzendienst abschneiden. Nur unter diesem Gesichtspunkte läßt sich seine Schärfe ver-

[1] Delitzsch, Babel und Bibel II², Vorwort.
[2] Das Verhältnis des Menschenopfers 52.

stehen und rechtfertigen, und daß dieses der Hauptzweck des „Bannes“ war, zeigen ganz deutlich die betreffenden Stellen selbst: Dt 20, 16—18. Ex 23, 32 f; 34, 15 f. Dt 7, 1—4. Die Götzenbilder und Altäre der Heiden sollten sie auf ihren Feldzügen überall zerstören (Ex 23, 24. Dt 7, 5 25; 12, 2 ff. Gn 35, 4. 2 Kg 23, 4 6. 1 Chr 14, 12. 2 Chr 15, 16. Is 30, 22). Wenn das Volk hörte, daß in seiner Mitte eine Stadt zum Götzendienste abgefallen war, so hatte die Obrigkeit eine genaue Untersuchung anzustellen; konstatierte man, daß die Stadt wirklich dem Götzendienste huldigte, so mußte sie mit allem, was sich in ihr befand, „gebannt“ werden, d. h. Menschen und Tiere wurden getötet, die Habe der Einwohner auf den Marktplatz gebracht und samt den Häusern der Stadt verbrannt; es durfte nichts zurückbehalten werden (Dt 13, 13–19; vgl. Ios., Antt. 4, 8, 45). In den götzendienerischen kananäischen Städten mußte alles, was Odem hatte, getötet werden (Dt 20, 16 ff). Jedoch trat auch oft eine mildere Praxis ein (Nm 31, 7. Ios., Antt. 4, 7, 1). So mußten von den Midianitern nur die Personen männlichen Geschlechts und von den Frauen nur jene sterben, die sich des Baʿal-Peor-Dienstes schuldig gemacht, während die Jungfrauen am Leben blieben und mit dem ebenfalls verschonten Vieh als Beute verteilt wurden. Nach Dt 18, 12 war es auch die Schändlichkeit des Götzendienstes, die den Bann der heidnischen Stadt herbeiführte, und im Buche der Weisheit 12, 4 ff wird die Ausrottung der Kanaaniter durch den Hinweis auf ihre verabscheuungswürdigen Werke der Zauberei, ihre unmenschlichen Kinderopfer und ihre Opfermahlzeiten von Menschenfleisch und Menschenblut motiviert. Das Urteil von Delitzsch über die „Grausamkeit J.s“ ist also ungerecht. Gott, der den Bann befohlen, war Herr über Leben und Tod, und der Grund seines Befehles war teils Abstrafung dieser Völker für ihre heidnischen Greuel, teils Bewahrung der Israeliten vor Verführung. Hier hat jede menschliche Kritik zu verstummen. Wer sodann zu Is 63, 1—6 die Kapitel 19, 55, 64 und 65 vergleicht, der

wird sehen, daß J. selbst die Ägypter und Assyrier mit Liebe umfaßt und anderseits auch Israel, „sein Lieblingskind“, straft. Die Verordnung, daß bei einer heidnischen Stadt vorher eine Untersuchung stattfinden mußte über die Schuld derselben (Dt 13, 14), zeigt, daß kein unschuldiges Blut vergossen werden sollte. Auch sollten die Kanaaniter nicht auf einmal, nicht in einem Jahre, sondern nach und nach beseitigt werden, damit das Land wegen ungenügender Bevölkerung nicht zur Öde werde und dem heidnischen Volke Zeit zur Besserung oder Auswanderung bliebe (Weish 12, 8 ff). Wer sich unterwarf oder den Glauben Israels annahm, blieb am Leben; aus Jos 10, 29—43; 17, 13 geht in der Tat hervor, daß viele Kanaaniter nicht getötet, sondern nur unterjocht wurden; so finden wir noch unter Salomo 153 000 von ihnen beim Tempelbau beschäftigt (1 Kg 9, 20). Schließlich muß man wohl unterscheiden, was vorgeschrieben war, von dem, was die Israeliten nach damaligem, grausamem Kriegsrecht oft wirklich taten; die Grausamkeit ist ein Zug der Zeit, aber nicht eine Forderung der Offenbarung. Die Hebräer behandelten ihre Feinde gerade so, wie sie im Falle der Niederlage von ihnen behandelt worden wären. Ausdrücklich ausgeschlossen wurden nur die Ammoniter und Moabiter, da sie sehr sittenlos und unversöhnliche Feinde waren [1].

II. Ein klarer und direkter Beweis dafür, daß der Bann kein Menschenopfer sein konnte, findet sich in 1 Sm 15, 15; das Kapitel berichtet Sauls Sieg über die Amalekiter, seinen Ungehorsam gegen J.s Banngebot und seine Verwerfung. Als Samuel ihn im Auftrage J.s ob seines Ungehorsams zur Rede stellt, antwortet Saul (V. 15): „Man hat sie (die verschonten Stücke Vieh) heimgebracht; denn das Volk hat die besten Stücke von Klein- und Rindvieh verschont, um sie J., deinem Gotte, zu opfern, das übrige aber haben wir

[1] Vgl. noch Happel, Feindeshaß und Grausamkeit im Alten Testament, in der Passauer Monatsschrift 1904.

gebannt." Aus diesem Verse geht klar hervor, daß der Bann kein Opfer war, da er ganz genau vom Opfer unterschieden wird. Nun sprach Samuel zu Saul (V. 22): „Hat etwa J. dasselbe Gefallen an Brand- und Schlachtopfern wie an dem Gehorsam gegen seine Stimme? Siehe, Gehorsam ist besser als Opfer, Aufmerken besser als das Fett von Widdern." Saul bekennt reuig seine Sünde und wird zur Strafe entthront; V. 32 befiehlt nun Samuel, Agag, der überaus fett war, herbeizuführen. Sodann spricht er zu ihm: „Wie dein Schwert Weiber und Kinder beraubt hat, so soll deine Mutter vor (andern) Weibern der Kinder beraubt sein! Damit hieb Samuel den Agag vor J. zu Gilgal in Stücke." Jedermann sieht ein, besonders wenn er V. 15 im Auge behält, daß es sich hier nicht um ein Opfer handeln kann; Samuel vollstreckt vielmehr den Bannspruch J.s an Agag, was Saul pflichtgemäß hätte tun sollen. Agags Tod ist auch zugleich die Strafe dafür, daß sein Schwert so viele Weiber kinderlos gemacht. Mit seiner Tötung, die nach J.s Willen erfolgt, geschieht durchaus nicht die Zueignung einer Habe an die Gottheit; und vom Weihen des Erschlagenen zum Speise- oder Brandopfer für die Gottheit, wie Ez 23, 37; Ri 11, ist im Texte keine Spur vorhanden.

Stade[1] beruft sich, um den Opfercharakter des חֵרֶם zu beweisen, auf den Ausdruck כָּלִיל לַיהוָה in Dt 13, 17. Zweifellos bedeutet dieser Ausdruck auch „Brandopfer", aber an erster Stelle heißt er doch „vollkommen, ganz, alles". Da nun die übrigen Stellen, die vom חֵרֶם sprechen, die Opferidee ausschließen, so darf hier das כָּלִיל nicht in seiner sekundären, sondern in seiner primären Bedeutung „alles, ganz" gefaßt werden; so haben es denn auch die Übersetzer an unserer Stelle verstanden: AF πανδημεί, Aq. ὁλοτελῶς, Vulg. „universa". Sollte כָּלִיל in Verbindung mit לַיהוָה dennoch „Brandopfer" bedeuten, so könnte es an unserer Stelle kaum mehr als eine Reminiszenz sein daran, daß der Bann ursprüng-

[1] Bibl. Theol. 156.

lich bei den umliegenden Völkern Opfercharakter hatte; so spricht Meša in seiner Inschrift Zeile 11: „Und es sagte Kamoš zu mir: Gehe und nimm Nebo gegen Israel; und ich zog aus bei Nacht und kämpfte gegen dasselbe von Morgen bis Mittag, und ich nahm es und tötete alles: 7000 Männer und (Knaben) und Frauen und (Jungfrauen) und Mädchen; denn ʿAstar-Kamoš hatte ich es geweiht.“ Das Geloben und Opfern der Kriegsbeute war auch bei den Galliern in Brauch; Cäsar (De bell. gall. 6, 17) sagt: „Cum proelio dimicare constituerunt, ea, quae bello ceperint, plerumque devovent; quae superaverint, animalia capta immolant, reliquas res in unum locum conferunt.“ Auffallenderweise stand auch hier wie bei den Hebräern Todesstrafe auf der Verletzung des Banngelübdes; denn Cäsar fährt fort: „Multis in civitatibus harum rerum exstructos tumulos locis consecratis conspicari licet: neque saepe accidit, ut neglecta quispiam religione aut capta apud se occultare aut posita tollere auderet; gravissimumque ei rei supplicium cum cruciatu constitutum est.“ Bei den alten Ägyptern waren Kriegsgefangene ein beliebtes Opfermaterial, wie wir oben sahen (S. 31 f); ähnliches wird sich auch bei den Babyloniern finden.

Wie bei der Tötung Agags, so liegt auch nicht ein Menschenopfer, sondern ein Akt der Blutrache bzw. der Strafe vor, wenn Gedeon (Ri 8, 19) die beiden Midianiterkönige Zebee und Salmana erwürgt, weil diese seine leiblichen Brüder ermordet hatten, oder wenn die Obersten des Volkes, welche dem Baʿal-Peor huldigten, „angesichts der Sonne gehängt werden“ (Nm 25, 4). Man hat in letzterem Falle gar nicht daran gedacht, daß ein Gehängter überhaupt nicht geopfert werden kann, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil nach Dt 21, 23 ein Gehängter verflucht ist bei Gott; wenn sich auch dieser Akt לַיהוָה und Ri 8, 19 לִפְנֵי־יְהוָה[1] vollzieht, so kann daraus

[1] Besonders König (Hauptprobleme 74 f) urgiert diesen Ausdruck, und Nowack in seinem Kommentar zur Stelle übersetzt ihn geradezu

nur derjenige auf den Opfercharakter dieser Szenen schließen, der nicht beachtet, daß diese Ausdrücke auch in Texten vorkommen, wo der Zusammenhang sowohl wie klare Andeutungen des Wortlautes das Gegenteil beweisen; vgl. z. B. 1 Sm 15, 15 33, besonders 2 Sm 21, 1—4, wo es sich um die sieben Nachkommen Sauls handelt, die von David den Gibeoniten überliefert und von diesen לִפְנֵי־יְהוָה gehängt werden. Man hat diese Handlungsweise Davids schon oft als Ungerechtigkeit und „scheußliche Grausamkeit" bezeichnet. Desgleichen soll es eine unverzeihliche Roheit, ja sogar ein Menschenopfer gewesen sein, als David 2 Sm 12, 31 die gefangenen Ammoniter „zersägen, unter eiserne Dreschwagen legen, mit Messern zerhacken und in Ziegelöfen[1] stecken ließ"[2]. Es wäre verfehlt, hier für David eine Apologie zu verfassen; die atl Moral ist eben noch sehr verschieden von der erhabenen Lehre Christi, und zudem sind religiöser Glaube und folgerichtiges, logisches Denken zwei verschiedene Dinge[3]. Die Auslieferung der sieben Söhne Sauls war ein Akt der Blutrache, die wie die Talioidee im Schwange war und die notwendigerweise Exzesse aller Art zur Folge hatte, da sie aus Mangel eines durchgebildeten staatlichen Regiments oft Privatsache wurde. Daß sie aber von der Bibel gesetzlich sanktioniert sei und dem fünften Gebot לֹא־תִקְטֹל

---

mit den Worten: „An J.s Altar." Es muß ja zugegeben werden, daß damit eine moralische Beziehung zwischen dem Akte des Bannes und J. bezeichnet ist, dem man durch die Ausführung seines Gesetzes huldigt. Aber J. verehrt und huldigt man nicht allein durch Opfer, sondern ebensosehr und noch mehr durch Förderung und Durchführung seiner Gebote und Pläne. Diese Erklärung dürfte wohl dem vielbesprochenen Ausdruck zur Genüge gerecht werden.

[1] Verschiedene Gelehrte wollten sogar das בַּמַּלְבֵּן = „im Ziegelofen" in בְּמַלְכָּם = „in ihrer Molochstatue" emendieren, so daß David ein gewaltiges Menschenopferfest veranstaltet hätte.

[2] Ghillany, Menschenopfer 418 758. Meinhold, Wider den Kleinglauben 51, und die Mehrzahl der älteren Forscher; vgl. Kamphausen, Das Verhältnis des Menschenopfers 53 f.

[3] Vgl. Sellin, Beiträge 180, und H. Weiß, David und seine Zeit, Münster 1880, 250 ff.

[sic![1]] diametral widerspreche, ist eine der vielen Behauptungen von Delitzsch[2], die schon längst von kompetenten Autoritäten als völlig unbegründet zurückgewiesen wurden[3].

Was aber die Anklagen Davids bezüglich der gefangenen Ammoniter 2 Sm 12, 31 anlangt, so könnte man einfach auf die altorientalische Kriegssitte verweisen, angesichts welcher Davids Vorgehen noch kein besonderes Verbrechen darstellt. Jedoch es fragt sich, ob der Text überhaupt von der imputierten Grausamkeit spricht; kein anderer als Nowack[4] übersetzt die Stelle also: „Die Bevölkerung aber, die darinnen war, führte er weg und stellte sie vor die Sägen und die eisernen Picken und an die eisernen Äxte und ließ sie Ziegelformen arbeiten"; in der Tat entspricht diese Übersetzung entschieden besser dem Urtexte; denn das Verbum שִׂים mit der Präposition בְּ kann nicht „unter", erst recht nicht „in" die Sägen, eisernen Picken usw., sondern dem Kontext nach nur „an die Sägen, eisernen Picken ... stellen" bedeuten, mit andern Worten: David hat die gefangenen Ammoniter zu Sklavenarbeit verurteilt; auf alle Fälle wäre der Ausdruck שִׂים בְּ ganz unverständlich, wenn er „niederhauen mit den Äxten usw." bedeuten sollte. Auch Wellhausen[5], Budde[6], Gesenius-Buhl (Lex.),

[1] Es ist sehr bezeichnend, daß Delitzsch, der Moses den Vorwurf macht, er halte „es nicht der Mühe wert, wortgetreu mitzuteilen, was Gott auf jene Tafeln gegraben", nun selber das einzige Gebot Gottes. das er aus dem hebräischen Urtext zitiert, noch falsch mitteilt; es heißt nämlich nicht לֹא־תִקְטֹל, sondern לֹא־תִרְצָח (Ex 20, 13).

[2] Babel und Bibel II 26.

[3] Vgl. z. B. Grimme, Moses und Hammurabi, Köln 1904; ders., Unbewiesenes in Delitzschs Schriften, Münster i. W. 1905; H. Kugler, Babylon und Christentum: StML 1903, 169 ff; P. Keil im Pastor bonus 1902, Okt. und Nov.

[4] Lehrbuch 198.

[5] Theol. Literatur-Zeitung 1882, Sp. 682. Über die Form מַלְבֵּן vgl. die gründlichen Untersuchungen G. Hoffmanns in ZAW II 66; über die ganze Stelle A. Condamin in RB VII 253—258. A. M. Luncz (The Hebrew Name of the Tyropoeon Valley. PEF XXXIV 4, 416) hält מַלְבֵּן für einen Eigennamen.

[6] The Books of Samuel (1894) z. St.

Kautzsch[1] u. a. schließen sich dieser Übersetzung an; man dürfte deshalb auch in katholischen Bibelausgaben die alte Übersetzung fahren lassen, oder wenn man sich unbedingt an den Vulgatatext halten will, wenigstens in den Noten bemerken, daß der Urtext eine andere Übersetzung fordere.

Gegen diejenigen, die an David nur Ungerechtigkeit und Grausamkeit entdecken wollen, sei noch bemerkt, daß es auch ungerecht ist, nur die weniger guten Charakterzüge Davids zusammenzusuchen und seine edeln Eigenschaften totzuschweigen; man vgl. z. B. nur den Anfang des eben besprochenen Textes 2 Sm 12, 1—13. Wie gewaltig und mächtig zeigt sich hier das Rechtsgefühl Davids! Nathan, der Prophet, erzählt die Geschichte von dem reichen Mann, der das einzige Schäflein des Armen raubt und schlachtet. „Da ergrimmt der Zorn Davids über den Mann überaus“, heißt es V. 5, „und er sprach zu Nathan: So wahr der Herr lebt, der Mann, der solches getan, ist ein Kind des Todes!“ Und wie demütig und zerknirscht beugt sich David vor dem Propheten, als er aus dessen Munde die niederschmetternden Worte hören muß: „Du bist der Mann, der solches getan! . . . Warum hast du das Wort des Herrn verachtet, um Böses zu tun vor meinen Augen? Urias, den Hethiter, hast du erschlagen mit dem Schwert und sein Weib dir zum Weibe genommen! . . . Darum soll das Schwert nicht weichen von deinem Hause für und für. . . .“ Da sprach David zu Nathan (V. 13): „Ich habe gesündigt wider den Herrn“, und er tat ernste, strenge Buße.

Jedenfalls berechtigen all die Einzelheiten aus Israels Kriegsführung durchaus nicht, das auserwählte Volk den barbarischen Assyriern und Babyloniern zur Seite zu stellen oder gar noch unterzuordnen, wie es Delitzsch getan. Man vergleiche nur den hebräischen „Kriegsbann“ mit der Kriegspraxis der Assyrier. Auf den assyrischen Feldzügen war es an der Tagesordnung, Hunderte von Städten einzuäschern, Scharen von Frauen und Kindern zu verbrennen, Türme aus ab-

[1] Die Heilige Schrift des Alten Testaments übersetzt (1896).

geschnittenen Köpfen und halb lebenden Menschenleibern und Pfahlbauten mit aufgesteckten Leichen rings um die Mauer zu errichten. Der „fromme" König Asurbanipal läßt durch einen seiner Hofannalisten berichten, daß er in höchst eigener Person Grausamkeiten verübte, die wir nur den verkommensten Mördern zutrauen: „Auf Geheiß des Gottes Ašur und der Belit machte ich mit dem Fleischmesser, das von meiner Hand gefaßt war, in seine (eines gefangenen Königs) Backe ein Loch und zog durch seine Kiefer einen Strick, legte ihm ein Hundhalsband an und ließ ihn am Osttor von Ninive . . . den Käfig hüten."[1] Von einem besiegten Fürsten sagt er: „Im Ansturm der Schlacht packte ich ihn lebendig mit den Händen und zog ihm in Ninive, meiner Königsstadt, die Haut ab." Einem dritten riß er höchst eigenhändig die Zunge aus. Nach seinem Sieg über den elamitischen König Teumman verherrlichte er seinen Einzug in Ninive dadurch, daß er den Kopf des unglücklichen Fürsten dessen Bundesgenossen Danânu an den Hals hing und ihn so der gaffenden Menge zeigen ließ; jener Danânu aber wurde bald nachher „auf ein Schindbrett gelegt und geschlachtet wie ein Schaf"[2]. Gegen solche Mordszenen eines einzigen assyrischen Herrschers, der 42 Jahre hindurch die Völker Vorderasiens knechtete, verschwinden fast alle Ausschreitungen, welche das Alte Testament von den Israeliten berichtet. Letztere aber nach unsern Anschauungen beurteilen und rechtfertigen zu wollen, geht nicht an. Wer sich an dem teilweise noch wenig entwickelten Ideenkreise des Alten Testaments über Recht und Gerechtigkeit, Liebe und Schonung und besonders über die Verhältnisse des Geschlechtslebens stößt, der vergißt vollständig das allgemeine, tiefstehende Niveau der heidnischen Völker, zwischen denen Israel lebte und deren Einfluß es sich nicht entziehen konnte; der vergißt auch, welch große Kämpfe es kostet, bis Göttliches auf Erden in göttlicher Schönheit wandelt, und daß infolgedessen die Werke

[1] KB II 229; vgl. dazu die Abbildungen in ATAO[2] 534 547 421.
[2] KB II 258 f.

Gottes, welche die freie Mitwirkung des Menschen erfordern, sich nur stufenmäßig und unter gewaltigem Ringen zur idealen Vollkommenheit erheben; denn mehr als die Erziehung der einzelnen Menschen braucht die Erziehung ganzer Völker ihre Zeit und das energische Mitwirken einer Unzahl innerer und äußerer Faktoren. Die grandiose Heldengestalt eines Moses und die alles überwältigende Geistesmacht der Propheten war von nöten, um erst das Menschheitsideal nach göttlicher Konzeption aus dem groben Material zu hauen, bevor Christus, der Gottessohn, das menschliche Ebenbild der göttlichen Vollkommenheit in seiner Menschheit zeigen und seine Nachfolger zu dieser Vollkommenheit führen konnte.

§ 4. Die Verbote der Menschenopfer im Pentateuch.

Nachdem ich nun negativ nachgewiesen, daß im orthodoxen Jahvekult keine Institution sich findet, die mit Menschenopfern zusammenhing, muß ich jetzt die hauptsächlichsten Stellen des Pentateuchs besprechen, welche die Menschenopfer positiv verbieten und als heidnischen Greuel brandmarken.

Ein allgemeines Verbot des Molochdienstes findet sich schon Gn 9, 6: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch vergossen werden.“ Wie hier auf den Menschenmord, so wird später auf das Menschenopfer Todesstrafe gesetzt. Im Leviticus und Deuteronomium sind es besonders vier Stellen, die mit aller nur erdenklichen Schärfe speziell gegen die Kinderopfer gerichtet sind; ich führe erst die Stellen an mit einigen erläuternden Bemerkungen, um nachher über ihre literarhistorische Seite eingehender zu reden.

I. a) Lv 18, 21 heißt es: „Von deinem Samen (Kindern) sollst du nichts hergeben, um es dem M. zu weihen; denn du sollst den Namen deines Gottes nicht entweihen, ich bin J.“ = וּמִזַּרְעֲךָ לֹא־תִתֵּן לְהַעֲבִיר לַמֹּלֶךְ וְלֹא תְחַלֵּל אֶת־שֵׁם אֱלֹהֶיךָ אֲנִי יְהוָה. LXX übersetzt hier sowohl wie Lv 20, 2 das לַמֹּלֶךְ mit ἄρχοντι, ein Beweis, daß sie מלך nicht als Gottesnamen, sondern als einfache Bezeichnung für „König“ ansah. Der

Name wäre also richtiger מֶלֶךְ (Melek) = „König“ zu lesen. Allein wie für den verabscheuten Namen Ba'al die späteren Schriftsteller öfter das schon von Jeremias daneben gebrauchte בֹּשֶׁת = „Schande, Abscheu“ und auch die alexandrinischen Juden statt Βααλ das Wort αἰσχύνη setzten (woher auch der Femininartikel für Ba'al gebräuchlich wurde), so haben die Punktatoren dem מֹלֶךְ (wie wahrscheinlich auch in עַשְׁתֹּרֶת) einfach die Vokale von בֹּשֶׁת substituiert, um den מֶלֶךְ als Götzen zu charakterisieren. Erst später transkribiert die LXX מֹלֶךְ mit Μόλοχ, indem sie wie in andern Fällen den Vokal der zweiten Silbe dem der ersten gleichmacht. Die griechischen Formen Μόλχολ, A. Μέλχος, Luc. Μέλχομ und Ἀμελχόμ sind Transkriptionen des Ammonitergottes Milkom[1].

b) Lv 20, 1—5: „Ein jeder von den Söhnen Israels und von den Fremdlingen, die sich in Israel aufhalten, der von seinen Kindern dem M. gibt, soll hingerichtet werden; die Bevölkerung des Landes soll ihn steinigen; und ich selbst will mein Angesicht gegen den Mann kehren und ihn ausrotten aus der Mitte seines Volkes; wenn die Bewohner des Landes ihre Augen vor diesem Mann verschließen sollten, wenn er von seinen Kindern dem M. weiht, ohne ihn zu töten, so will ich mein Angesicht gegen diesen Mann kehren und gegen seine Sippe, und ihn nebst allen, die ihm nacheifern, hinter dem M. herzugehen, aus der Mitte ihres Volkes wegtilgen.“ Man kann sich kaum eine Einrichtung denken, welche jedem Versuche einer Verführung wirksamer entgegenarbeitete als dieser Befehl; selbst die nächsten Blutsverwandten und Freunde mußten im gegebenen Fall die Übertretung des Gebotes mit dem Tod bestrafen. Es ist die ganze Macht und Majestät J.s, die aus diesen Gesetzen spricht, und nur aus dem eingefleischten und angebornen Hange Israels zum Götzendienst läßt sich ihre Schärfe erklären. Wie sehr trotzdem dieses Gebot mißachtet wurde, zeigt die ganze Geschichte Israels.

[1] Vgl. Weiteres hierüber bei Hoffmann in ZAW III 124, und Vigouroux, Dictionnaire, Art. „Mephibošet“.

c) In Dt 12, 31 warnt J. das Volk vor dem Götzendienst der Länder, welche ihm zum Besitz übergeben werden sollen: „So sollst du es J., deinem Gott, nicht machen; denn allerlei, was J. ein Greuel ist, was er haßt, tun sie ihren Göttern; verbrennen sie ihnen doch selbst ihre Söhne und Töchter.“

d) Dt 18, 9—12: „Wenn du in das Land kommst, das J., dein Gott, dir geben wird, so lerne nicht, die Greuel dieser Völker nachzuahmen; es finde sich niemand unter dir, der seinen Sohn oder seine Tochter dem Feuer übergibt, der Wahrsagerei, Zeichendeuterei und geheime Künste und Zauberei treibt, der Bannungen vornimmt und Totenbeschwörer und Wahrsager befragt und sich an die Toten wendet; denn ein Greuel ist J., deinem Gott, jeder, der solches tut.“ — Über den Ausdruck הֶעֱבִיר habe ich bereits oben S. 117 f gesprochen. Es ist auffällig und sicher nicht ohne Bedeutung, daß hier mit Nachdruck und innigster Verkettung mit dem Molochdienst die Zauberei und Totenbeschwörung erwähnt wird. Ebenso 2 Kg 17, 17; 21, 6. Schon R. Smith[1], Dillmann[2] und Ewald[3] äußerten die Ansicht, der Zweck der hier erwähnten Kinderopfer sei gewesen, die Gottheit um Rat zu fragen und Orakel zu erhalten; in Übereinstimmung hiermit habe ich mich oben (S. 62 f) der Ansicht des P. Lagrange angeschlossen, daß M. eine Gottheit sein muß, die dem babylonischen Nergal in vielen Stücken entspricht, daß infolgedessen die Wahrsagerei und Totenbeschwörung bei den Kinderopfern eine wesentliche Rolle spielten (siehe S. 54—56 59—63).

II. Es erhebt sich hier zunächst die wichtige Frage, ob nach diesen vier Stellen die Kinderopfer J. selbst galten. Der Wortlaut der beiden Leviticusstellen schließt diese Möglichkeit allerdings vollständig aus, da direkt gesagt wird, daß die Kinderopfer dem M. gebracht wurden. Wenn Eerdmans[4] das Gegenteil behauptet, weil die Kinder-

---

[1] The Journal of Philology XIII 273.

[2] Zur Stelle Dt 18, 9—12.

[3] Lehre der Bibel von Gott I 230.

[4] Melekdienst 12 f.

opfer als eine „Schändung von J.s Heiligkeit und Verunreinigung seines Heiligtums“ bezeichnet werden und ähnliche Ausdrücke immer da vorkommen, wo es sich um Mißbräuche im Jahvekult selbst handelt (Lv 19, 12; 21, 12 23; 22, 2 f. Jr 34, 16), so ist zu betonen, daß die „Verunreinigung von J.s Heiligtum“ eine Zutat Eerdmans' ist, die seine Ansicht stützen soll, von der aber nichts in den vier Texten steht. Daß aber durch die Kinderopfer „J.s Heiligkeit geschändet“ (genauer „J.s Name entweiht“) wurde, beweist noch lange nicht, daß sie J. galten; denn J.s Name wird auch durch Mißachtung seiner Gebote entweiht.

Eine andere Frage ist es aber, ob nicht vielleicht nach den zwei Stellen des Dt die Kinderopfer J. dargebracht wurden, und da glaube ich „ja“ antworten zu müssen. Es mag diese Ansicht vielleicht vielfach auf Widerspruch stoßen, allein man müßte meines Erachtens den beiden Stellen doch viel Gewalt antun, wollte man dieses nicht zugeben. Um nicht mißverstanden zu werden, muß ich Eerdmans gegenüber entschieden betonen, daß auch diese beiden Texte nicht im mindesten Anlaß geben zur Behauptung, die Kinderopfer seien nicht Götzendienst, sondern orthodoxer Jahvekult gewesen[1]. Auch wäre es verfehlt, wollte

[1] Eerdmans beruft sich auf Ez 20, 8 f 39, wo der Prophet über den Götzendienst der Israeliten klagt, der J.s Zorn herausgefordert; V. 9 heißt es dann weiter: „Aber um meines Namens willen, daß er nicht entheiligt würde unter den Völkern, unter denen sie waren, und unter welchen ich ihnen erschien, ließ ich sie herausführen aus dem Lande Ägypten.“ Aus diesen Worten zieht Eerdmans den sonderbaren Schluß, daß nicht der Götzendienst des Volkes, sondern das Ausbleiben des Zornes und der Strafe J.s Entheiligung seines Namens gewesen sei; trotz der Verirrungen der Israeliten sei sein Name nicht entheiligt worden, und den Götzendienst dürften wir nicht als „eine Schändung seines Namens“ stempeln, „es müßte denn sein, daß wir gescheiter sein wollten als selbst Ezechiel“. Nun steht doch aber von den beiden erfundenen Gründen Eerdmans' keine Spur im Text; der Sinn der Stelle ist vielmehr folgender: Mit Rücksicht auf seinen Namen bzw. seine Gerechtigkeit wollte J. das Volk vernichten, weil es dieses verdiente; aber in Wirklichkeit ließ er sich von der Ehre seines Namens bestimmen und verschonte sie, weil sonst die Heiden, welche Zeugen von Israels Erwählung durch J. gewesen,

man aus diesen Stellen *allein* die ausgesprochene Ansicht beweisen; nur an der Hand sämtlicher Andeutungen, die sich im Alten Testament über diesen Punkt zerstreut finden, läßt sich dieser volle Beweis führen [1]. Hier erinnere ich nur daran, daß in Dt 12, 31 mit ganz gleicher Satzkonstruktion den Israeliten verboten wird, J. gegenüber zu tun, was die Heiden ihren Göttern gegenüber tun, nämlich ihre Kinder zu verbrennen; in beiden Satzgliedern wird לְ gebraucht: „So sollst du nicht für J., deinen Gott, tun (לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ); denn alles, was J. verabscheut und haßt, tun sie ihren Göttern (עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם); selbst ihre Söhne und Töchter verbrennen sie im Feuer ihren Göttern.“ Der Sinn des Verbots ist also: „Du sollst J., deinem Gott, kein Kind opfern, wie es die Heiden ihren Göttern tun.“ Dieses Verbot scheint aber vorauszusetzen, daß man J. in der Tat mit dem Kinderopfer verehrte. Veranlaßt durch das Mißverständnis des Gebots der Erstgeburt, konnte dieses in früherer Zeit sich leicht einschleichen, wenn es vielleicht auch nur sporadisch auftrat. Dürfen wir aus Dt diesen Schluß ziehen, so würde es sich auch hier wiederum bestätigen, daß die betreffenden deuteronomistischen Berichte älter sind als die levitischen. Hiermit aber streife ich schon eine Frage, auf die ich noch näher eingehen muß: es ist die Frage über die *literarhistorische Seite der vier Pentateuchstellen*.

III. Es ist ein *Axiom* der modernen Pentateuchkritik, daß *alle jene Stellen interpoliert seien, welche einen höher entwickelten Gottesbegriff, einen reineren Kult und bessere Sitten darstellen* [2].

---

denken konnten, Israels Untergang sei ein Beweis für die Ohnmacht seines Gottes; vgl. Nm 14, 13 ff. Ezechiel zerstört damit die falschen Hoffnungen, die das Volk immer wieder an die Befreiung aus Ägypten knüpfte (Am 9, 7; 3, 2; vgl. *Schmalzl*, Prophet Ezechiel zur Stelle 193). Nicht ein Bestandteil des Jahvekultes, sondern eine gewaltige Abirrung von J.s Gebot war es, wenn die Israeliten J. selbst ihre Kinder opferten.

[1] Vgl. unten 3. Kap., § 2 IV und § 3 XII.

[2] *Eerdmans*, Melekdienst 5 45. Über diese Kritik vgl. *Knabenbauer* in StML 1873, 201 ff 358 ff; *Kaulen*, Einleitung [3], Freiburg i. Br.

Dieses Axiom hängt mit einem andern zusammen, nach welchem sich die atl Religion in ihrem Werdegang von den Religionen der heidnischen Völker in nichts unterscheiden und sich wie diese aus den niedrigsten Religionsstufen des Fetischismus, Totemismus, Animismus und Molochismus bis zum prophetischen Jahvismus entwickelt haben soll. Findet sich also in den atl Schriften der frühesten Zeit ein Text, der höhere Ideen enthält, so kann er erst in der prophetischen Zeit oder lange nach dem Exil entstanden sein und darf also nicht auf Moses zurückgeführt werden. Das ganze Dt ist daher nichts anderes als eine großartige Priesterfiktion, das Resultat der Josiasreform, der im Einverständnis mit seiner Partei die neuen Gesetze als einen alten, kostbaren Tempelfund erklärte und mit dem Namen und der Autorität des Moses deckte. — Es kann nicht meine Absicht sein, diese Behauptungen im einzelnen zurückzuweisen, um so weniger, als sie von den Vertretern des „orthodoxen" Molochkultes nicht bewiesen, sondern einfach als unumstößliches Dogma vorausgesetzt werden. Daher hier nur einige Bemerkungen:

1. Wenn der Pentateuch erst nach dem Exil entstanden ist, also zu einer Zeit, wo der Kultus schon vollständig ausgebildet war und besonders Liturgie, Musik und Gesang im Gottesdienst eine große Rolle spielten, wie kommt es, daß wir in den „nachexilischen" Stücken keine Spur von diesen Dingen finden? Zeigt nicht gerade der vollständige Mangel dieser künstlerischen Ausstattung des Kultus bei der sonst ganz minutiösen Handhabung desselben, daß die betreffenden Partien in einer Zeit entstanden sein müssen, wo diese elevatorischen Mittel des Gottesdienstes noch kaum gepflegt wurden, infolgedessen vielleicht noch älter sind als die uns bekannten babylonischen Kultusgesetze, in denen schon Kunst und Musik ihre Verwendung fanden?

1890, 186 ff; Selbst im „Katholik", Mainz 1896, I 142 ff 193 ff 289 ff 419 ff; Klostermann, Der Pentateuch; Hoberg, Moses und der Pentateuch in BSt X 4, Freiburg i. Br. 1905; Hommel, Die altisrael. Überlieferung.

2. Muß nicht eine so raffinierte Fälschung, wie sie die Kritik infolge der Behauptung, das Gesetz sei in jener Zeit entstanden, wo es wieder aufgefunden wurde, nämlich unter König Josias, konsequenterweise voraussetzt[1], einfach ein Ding der Unmöglichkeit sein? Hätten die wegen ihrer Abneigung gegen jede religiöse Reform bekannten und schon damals in alle Welt zerstreuten Juden ein nachexilisches, von Fälschern aufgesetztes Gesetz, das ihnen schwere Verpflichtungen auferlegte, so leicht und ohne jeden Widerspruch angenommen?[2] Wie kann der Hohepriester Hilkias das von ihm aufgefundene Buch ausdrücklich als „das Gesetzbuch" (סֵפֶר הַתּוֹרָה) bezeichnen, ein Ausdruck, der auf ein schon bekanntes, aber vermißtes Buch hinweist, wenn er das ganze Buch erst erdichtet haben soll?

3. Es ist ein unverzeihlicher Widerspruch, zu behaupten, die späteren Schriftsteller und Propheten hätten sich, um ihre „neuen Gesetze" zum Durchbruch zu bringen, auf Moses berufen, während doch der Name Moses außer den nachexilischen Malachias und Daniel bei Isaias nur zweimal (63, 11 f), bei Jeremias nur einmal, bei Ezechiel aber, auf den es für uns am meisten ankommt, kein einziges Mal steht. Ja Ghillany beachtet nicht einmal diese eben angeführten Stellen aus Is und Jr und behauptet, der Name Moses käme bei vorexilischen Propheten überhaupt nicht vor, um damit zu beweisen, Moses habe die Menschenopfer nicht verboten, sonst hätten sich die Propheten auf seine Autorität berufen[3]. Also einerseits sagt man, die Propheten hätten die Autorität Mosis angerufen, um ihre „neuen Gesetze" für alt zu erklären, anderseits wird behauptet, es finde sich bei den nachexilischen Schriftstellern nicht einmal der Name Moses, um zu beweisen, daß Moses die Menschenopfer gar nicht verboten habe, da sonst die Propheten sich auf seine Autorität gestützt hätten.

---

[1] Vgl. Klostermann a. a. O. 92 ff.

[2] Vgl. Hoberg, Die Genesis XLI.

[3] Ghillany, Menschenopfer 75 99 27.

4. Selbst H. Winckler[1] wirft der neuen „religionsgeschichtlichen“ Betrachtung des Alten Testaments einen Widerspruch vor, der darin bestehe, „daß sie den ersten Grundsatz der geschichtlichen Forschung außer acht gelassen habe: die geschichtlichen Quellen alle zu verwerten“; und an einer andern Stelle[2] sagt er: „Die alte Schule, welche ihr Heil in der Beduinentheorie fand, fühlt sich in ihren Grundlagen erschüttert, und die einsichtsvollen Vertreter beginnen sich Rechenschaft von den Tatsachen abzulegen, welche der alte Orient zeigt.“ Unter diesen Tatsachen sind besonders die Kultur Altarabiens und überhaupt des ganzen Vorderorients zu nennen, die, wie der Tontafelfund von Tell el-Amarna bewiesen hat, es als eine unhaltbare Theorie erscheinen läßt, den Beginn der hebräischen Schriftstellerei bis um das Jahr 800 v. Chr. herabzudrücken[3].

5. Es wird nur wenige Gelehrte geben, die eine „Geschichte Israels“ schreiben können[4], in welcher nicht einmal der Name Moses vorkommt. Selbst Wellhausen[5] hält an der weltgeschichtlichen Persönlichkeit des Moses fest; aber man kann sich die riesige Arbeit Mosis auf religiösem und kulturellem Gebiet „nicht erklären“; man bezeichnet die Tatsache, daß das junge israelitische Volk dem kananäischen Kultureinfluß gegenüber seine religiöse Eigenart siegreich behauptete, als ein „Rätsel“ und hält die ganze Tätigkeit der Propheten für eine „singuläre Erscheinung“[6]. Ja solange man nicht an den Anfang der israelitischen Geschichte das wunderbare Eingreifen einer übernatürlichen Offenbarung treten läßt, solange man die gesetzgeberische Person Mosis aus dem Gang der atl Religionsgeschichte ausschaltet, werden sich die Rätsel nur mehren,

---

[1] Religionsgeschichtler 4. [2] Ebd. 6; vgl. S. 21.

[3] Vgl. Dillmann, Numeri 644, und Schlottmann in Riehms Handwörterbuch[2] 1449 f.

[4] So Renan, Ed. v. Hartmann und H. Winckler.

[5] Isr. und jüd. Gesch.[2] 102.

[6] Vgl. Löhr, Atl Religionsgesch. 9.

will man nicht einfach jede geschichtliche Quelle ignorieren oder willkürlich interpretieren. Tatsache ist, daß, sobald die Israeliten in die Geschichte eintreten, sie auch ihre Religion haben, und zwar eine Religion, die längst über die Jahre der Kindheit hinaus ist und bereits eine Vollkommenheit voraussetzt, die kein historisches Bleilot ergründet.

6. Diese allgemeinen Bemerkungen zeigen schon, daß die Pentateuchkritik keineswegs eine bombenfeste Burg ist, sondern im Gegenteil in ihren wesentlichen Voraussetzungen auf sehr schwachen Füßen steht. Wir werden daher auch nicht zuviel darauf geben müssen, wenn die Vertreter des orthodoxen Molochdienstes in Israel die vier Pentateuchstellen, welche die Kinderopfer verbieten, dem Moses absprechen und als spätere Glossen erklären; anderseits berechtigen die gemachten Bemerkungen, Moses als eine gesetzgeberische Autorität an die Spitze der israelitischen Geschichte zu stellen, wenn wir überhaupt letztere verstehen wollen. Hat aber Moses irgend welche Gesetze gegeben, welche Israel von den heidnischen Völkern wesentlich unterscheiden, so dürfen wir wohl sicher annehmen, daß sie nebst den Kultusgebräuchen vor allem die „heilige" Unzucht und den Molochdienst betrafen. Worin sollte sonst die Superiorität der mosaischen Religion über dem heidnischen Götzendienst bestehen, und kann überhaupt noch von einer solchen Superiorität die Rede sein, wenn sich bei Moses nicht von vornherein ein bewußter Gegensatz zu diesem ägyptischen und kananäischen Greuel voraussetzen läßt? Ob allerdings diese Gesetze in ihrer schriftlichen Fassung auf Moses selbst zurückzuführen sind, brauche ich hier nicht zu entscheiden; sicher zählen diese gegen den gröbsten Götzendienst gerichteten Gesetze unter die ersten, welche schriftlich fixiert wurden. Mag ferner das Heiligkeitsgesetz, in dem unsere Stellen vorkommen (Lv 18, 21 usw.), in seiner jetzigen Fassung erst später entstanden sein, anerkannte Tatsache ist, daß es die ältesten Stoffe aufweist, die wir kennen. Ja nach der Pentateuchkritik soll der ganze Leviticus sogar unter Benützung der in Dt 12—16

enthaltenen Vorschriften verfaßt worden sein, welch letztere ihrerseits wieder auf Ex 20—23, 34 zurückgehen sollen. Da also die vier Kinderopferverbote (Lv 18, 21; 20, 2—5. Dt 12, 31; 18, 10) selbst nach der schärfsten Kritik zu den „allerältesten Gesetzen“ des Pentateuchs gehören [1], so sind wir vollauf berechtigt, dieselben auf Moses zurückzuführen.

Drittes Kapitel.

Die Geschichte des atl Molochdienstes.

§ 1. Die vormosaischen Menschenopfer.

I. Wenn wir den Vertretern des legalen Molochdienstes glauben, waren die Menschenopfer schon bei den ältesten Hebräern in Brauch; der Gott Abrahams war der altsemitische El, den man durch Unzucht und Menschenschlächterei verehrte, und Abraham selbst ist der eigentliche Begründer und erster Vertreter der Kinderopfer [2]; ihm hat Gott in eigener Person befohlen, seinen Sohn zu schlachten, „und sicher (sagt Ghillany S. 672) hat die Sage ursprünglich dahin gelautet, daß Abraham wirklich seinen erstgebornen Sohn geopfert hat“; später erst wurde von der Reformpartei durch die Ersatztheorie und die Interpolierung des Widders das Opfer selbst aus dem Texte entfernt [3]. Daumer sowohl wie Gubernatis [4] und J. Goldziher [5] erklären den Namen Isaak (יִצְחָק = „er lacht“) für einen terminus technicus der molochistischen Kultus-

---

[1] Dillmann, Atl Theol. 98; vgl. noch Kamphausen, Das Verhältnis des Menschenopfers 14—16 38—39.

[2] Vgl. z. B. Eerdmans, Melekdienst 139; Ghillany, Menschenopfer 659—679; Daumer, Feuer- und Molochdienst 367; ähnlich Wellhausen, Reste 112 f; G. Jacob, Altarab. Parallelen zum Alten Testament 6; Finzi, Ricerche per lo studio dell' antichità assira (1872) 453 f; Nork, Die Götter Syriens 32.

[3] So auch Kerber, Die religionsgeschichtl. Bedeutung 16; Poper, Der Ursprung des Monotheismus 226 f; Gunkel, Genesis-Sagen 213 usw.

[4] Die Tiere in der indogermanischen Mythologie 89.

[5] Der Mythos 110 ff.

sprache, welcher das „sardonische Lachen“ der in den Armen der glühenden Molochstatue brennenden Kinder bezeichne; das Etymon des Namens Isaak beweise also schon, daß dieser Sohn zu dem „fürchterlichen Sterbegelächter“ verurteilt gewesen. Fast noch schlimmer als diese Anklagen sind die literarhistorischen Einwürfe. Es ist in der neueren Bibelkritik Mode geworden, die Geschichte Israels erst mit dem Königtum Sauls beginnen zu lassen und alle Erzählungen über die Richterzeit bis hinauf zu Moses und Abraham mehr oder weniger nur als „sagenhafte Märchen“ zu betrachten, „die für die Geschichte Israels genau denselben Wert haben wie die mythologischen Überlieferungen anderer Völker über ihren Ursprung und ihre Urgeschichte“[1]. Eerdmans (S. 131) sagt z. B. ganz kategorisch, „es ist nun einmal ganz unmöglich, Abraham für eine historische Persönlichkeit zu halten“. Das 14. Kapitel der Genesis, dieses Schibboleth für die zwei Hauptrichtungen der atl Forschung, wird für eines der spätesten Stücke des Pentateuchs erklärt, das erst in die letzte Ausgabe der hebräischen Genesis eingeschoben worden sei[2]. Ja Nöldeke[3], Jensen[4], Stade[5] u. a. sehen in Abraham und Sara ein altes mythisches Götterpaar (אַבְרָם = der „hohe Vater“ und שָׂרָי die phönizische Milkat) und früher schon haben Hitzig[6] und Gubernatis (a. a. O.) die Erzählung für einen vedischen Mythus erklärt und Abraham für den indischen Gott Rama ausgegeben.

Ich brauche hier auf diese abenteuerlichen Ansichten nicht einzugehen, da sie schon oft widerlegt worden sind[7]. Die neueren Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien haben gezeigt, daß der Bericht der Genesis Kap. 14 über die elamitische Expedition und somit die geschichtliche Persönlichkeit Abrahams

---

[1] Vgl. Benzinger, Geschichte Israels 5.

[2] Wellhausen, Komposition 24. Cornill, Einleitung[6] 76 f.

[3] ZDMG XLII 484. [4] ZA X 298.

[5] Bibl. Theol. 421 f. [6] Geschichte (1869) 40 ff.

[7] Vgl. ATAO[2] 365 324—327; Hommel, Altisr. Überlieferung 140 bis 202; Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes I[5] 403; Oesterly in PSBA XXIV 253—260; Dornstetter in BSt VII 1—3; Dhorme in RB (NS) V 205—226.

gerade so sicher ist wie diejenige des babylonischen Königs Hammurabi, dessen Zeitgenosse Abraham war. Wir haben demnach auch keinen Grund, an der Geschichtlichkeit von Abrahams Opfer zu zweifeln. Wie steht es nun aber mit der angeblichen Unvereinbarkeit dieser Erzählung mit dem Charakter J.s und den Verboten der Menschenopfer?

Es wird niemand leugnen, daß schon die vormosaischen Hebräer Menschenopfer gebracht haben können; im Gegenteil läßt sogar die vollständige heidnische Umgebung und der noch keineswegs wie in der mosaischen Zeit stark hervortretende Gegensatz zu den heidnischen Stämmen mit Recht schließen, daß solche Opfer bei den althebräischen Stämmen als heidnische Ingredienzen vorkamen. Allein es bleiben solche Ansichten reine Vermutungen, und die Beweise, die man dafür ins Feld führt, sind kaum beachtenswert; hier nur einige Proben:

1. Haller[1] betrachtet als Urform der Geschichte von Kains Brudermord eine Erzählung, in der Kain zum Zwecke der Herstellung sakramentaler Kommunion mit J. seinen Bruder-Stammgenossen opfert und als Belohnung dafür das Jahvezeichen erhält. Wieviel Phantasie dazu gehört, um eine solche Ansicht zu äußern, und welch ganz willkürliche Torturen der Text sich gefallen lassen muß, ist klar; erscheint ja doch in der Erzählung die Handlungsweise Kains als eine in den Augen J.s fluchwürdige Tat, welcher die Strafe auf dem Fuße folgt.

2. Eerdmans[2] ist der Ansicht, die Hebräer hätten die Menschenopfer zugleich mit ihren Stammgenossen, den Edomitern, Ammonitern und Moabitern, aus ihrer Urheimat, dem nördlichen Teil des Euphratgebietes, wo „Melekgötter ohne Zweifel“ verehrt worden seien, mitgebracht. Beweis für diese Ansicht soll Kamoš sein, der nach Ausweis des Namens der Stadt כַּרְכְּמִישׁ = „Stadt des Kamoš“ in der Gegend von Harrân

[1] Religion, Recht und Sitte in den Genesissagen, Bern 1905, 47.
[2] Melekdienst 139.

verehrt worden sei; allein a) ist die gegebene Etymologie von Karkemiš sehr zweifelhaft[1], und Delitzsch[2] erklärt den Namen aus dem Babylonischen: Karka-mišu; b) kommt meines Erachtens dieser Name gar nicht in Betracht, weil Kamoš als Melekgottheit nicht nachweisbar ist[3].

3. Ausgehend von der Voraussetzung, daß alle Völker in ihren Anfängen eine Periode des Kannibalismus gehabt, welcher, wie das Beispiel der Azteken beweise, mit Menschenopfern in Verbindung gestanden haben soll, will man auch die alten Hebräer als eine Menschenfresserbande brandmarken; allein mit Recht hat schon Kamphausen betont, daß die Völkerkunde, was die Erkenntnis des sittlich-religiösen Fortschritts der Menschheit betrifft, noch eine recht unsichere Wissenschaft sei und die Behauptung für den Kannibalismus und die Menschenopfer für die ältesten Hebräer nicht auf solche willkürliche Voraussetzungen, sondern auf die im Alten Testament angedeuteten Tatsachen sich stützen müsse[4].

II. Ist aber nicht unsere Erzählung Gn 22 ein Beweis für vormosaische Menschenopfer? Man hat diese Frage schon oft bejaht und sich dabei auf Gründe berufen, die ich bereits kurz angegeben.

1. Gn 15 beschwert sich Abraham bei J., daß der Damaszener Eliezer seinen Besitz erben werde; das beweist, sagen die Gegner, daß Isaak bereits vom Erbrecht ausgeschlossen und dem Opfertode geweiht war. Allein man beachtet gar nicht, daß erst nachher Isaaks und Ismaels Geburt erzählt wird und Kap. 15 also gar nichts mit dem Opfer Abrahams zu tun hat.

2. Den Namen Isaak sollte man aber gar nicht als Beweis anführen; denn wenn auch יִצְחָק der „Lachende" heißen sollte, so wäre die spezielle Beziehung zum Molochdienste doch noch

---

1 Vgl. Gesenius, Hebr. and Engl. Lex.

2 Wo lag das Paradies? 265 ff; vgl. Jensen in ZA II (1892) 365.

3 Vgl. oben S. 74.

4 Siehe die trefflichen Ausführungen Borcherts, Animismus, Kap. 8; „Menschenopfer und Kannibalismus".

erst darzutun. Es ist aber im Gegenteil zu beachten, daß wie die Namen Jakob und Joseph den gemeinsemitischen Namen Jakubilu und Jusupuilu entsprechen, so wahrscheinlich auch „Isaak" einem gemeinsemitischen Jizchakel gleichzustellen ist, den der inspirierte Schriftsteller mit neuem religiösen Inhalt erfüllt, indem er יִצְחָק = (Gott) lacht, d. h. „ist gnädig", bildete[1].

3. Gn 22 mit dem Opfer der Erstgeburt Ex 13, 2 in Verbindung zu bringen, wie Wellhausen, Jakob, Kerber getan, geht nicht an; denn abgesehen davon, daß die altarabischen Parallelen, auf welche sich diese Gelehrten stützen, nicht zweifellos feststehen und vom Islam umgemodelt sein können, darf Ex 13, 2 deshalb nicht herangezogen werden, weil dort positive Lösung der Erstgeburt vorgeschrieben ist.

4. Wer sich aber entrüstet über die „abscheuliche Forderung" J.s und sie als einen direkten Befehl zur Sünde ansieht, der verkennt vollständig die Oberhoheit Gottes über Leben und Tod (Weish 16, 13)[2]. Zudem zeigt der Ausgang der Erzählung ganz deutlich, in welchem Sinne und wie weit Gott das Opfer forderte; er hat Abraham „versucht" (נִסָּה), „non quod ipsi ignota esset Abrahami fides et obedientia, sed ut manifestum harum virtutum omnibus hominibus exemplum praeberet et latentem virtutem proderet" (Bonfr.): „Abraham erlangt hier die Erkenntnis, daß die Gesinnung der Opfernden, nicht die Opfergabe der Maßstab für den Wert des Opfers sei[3]."

5. Mit Recht hat Halévy[4] darauf aufmerksam gemacht, daß die Kananäer z. B. ihre Kinder opferten, um die erzürnten Götter zu besänftigen oder um ein drohendes Unglück abzuwenden; im Opfer Abrahams aber ist nichts dergleichen enthalten; es kommt hier lediglich auf den heroischen Glaubensgeist und auf eine Tugend-

---

[1] Vgl. A. H. Sayce, The early History of the Hebrews 69.

[2] Vgl. S. Thomas, Summa I—II, q. 94, a. 5 ad 2; q. 100, a. 8 ad 3; II—II, q. 104, a. 4 ad 2.

[3] Hoberg, Genesis 200. [4] Recherches bibl. III 446.

probe an, die der Patriarch glänzend besteht[1]. Es ist daher eine einseitige Auffassung, wenn man meint, der Zweck der Erzählung sei lediglich eine Polemik gegen das Menschenopfer. Den Kulminationspunkt bildet vielmehr die ethisch-moralische Größe der ehrwürdigen Patriarchengestalt Abrahams und die daraus sich ganz spontan ergebende Mahnung, sein heroisches Beispiel nachzuahmen; der äußere Widerspruch zwischen Gottes Verheißung, daß in seinem Samen alle Völker der Erde gesegnet werden, und Gottes Befehl, seinen eingebornen Sohn zu schlachten, verwirrt nicht den demütigen Gehorsam unseres Glaubenshelden; „contra spem in spem speravit" [2]. Die Erzählung ist in ihren ergreifenden Einzelheiten ein Hohes Lied auf Abrahams Größe und zugleich eine gewaltige Predigt an das Herz des Lesers; sie ist ein „Meisterwerk psychologischer Schilderung" [3]. Der Zug bewegt sich den Berg hinan; Priester und Opfer schreiten nebeneinander; kindlich neugierig fragt der 13jährige[4], ahnungslose Knabe: „Mein Vater, siehe, hier ist Feuer (das Kohlenbecken) und Holz; wo aber ist das Schlachtopfer?" Man kann die herben Qualen des Vaters zwischen den Zeilen lesen, aber er bringt nicht über die Lippen, was er zu tun vor hat. Nach augenblicklich niedergerungenen natürlichen Gefühlen siegt sein wandelloser Gehorsam gegen Gottes Befehl; und seinem väterlichen Herzen entsteigen die Heldenworte: „Mein Sohn! Fürs Schlachtopfer wird Gott schon sorgen." Mit Meisterhand entwirft hier der Hagiograph in wenigen Strichen das tief erschütternde Seelengemälde und läßt ein ganzes Meer von wogenden Gedanken und Gefühlen ahnen, wenn er uns die Szene mit den drei Worten gleichsam photographiert: „Also

---

[1] Dornstetter in BSt VII 57.

[2] Bedeutungsvoll sind die Worte Abrahams an die Knechte: „Wartet, bis wir zurückkehren." Ist das eine Unwahrheit oder eine Irreführung der Knechte? Nein! Die Ahnung blitzt durch, daß Gott durch wunderbare Wendung den Sohn ihm wieder schenken werde.

[3] Gunkel, Genesis 209.

[4] Nestle in ZAW XXVI 281 f.

schritten beide nebeneinander.“ Der Schreiber läßt uns zwischen den Zeilen die Mahnung lesen: „Seht, das ist vollkommener Gehorsam gegen Gott, das ist Ergebung in seinen heiligen Willen!“ Der Heldenakt hat den Höhepunkt erreicht, schon legt der Vater das Schlachtmesser an den Hals seines geliebten Sohnes, da greift Gott selber ein, befiehlt den Widder zu opfern und zeigt zur Evidenz, daß Gehorsam besser ist als Opfer. Dieses Selbsteingreifen Gottes in der äußersten Not ist ein schöner und tiefer Zug der heiligen Erzählung, die in ihrer Weise von dem ewigen Troste aller frommen Seelen redet: Gott mag lange schweigen und auf sich warten lassen, aber in der letzten Not wird er sprechen [1].

§ 2. Die Menschenopfer von Moses bis David.

I. Gemäß den Ausführungen Ghillanys und Daumers war keine Periode der israelitischen Geschichte so von Menschenopfern voll als die Zeit von Moses bis David. Nach den beiden Nürnberger Gelehrten hat Moses die Menschenopfer nicht nur nicht verboten, sondern im Gegenteil befohlen, indem er selbst seinen Sohn opferte (Ex 4, 24 f), um sich von einer tödlichen Pestkrankheit zu erretten. Ja Moses sowohl wie Aaron waren Molochpriester, die schließlich sich selbst geopfert haben; die Tötung der 23000 abtrünnigen Kalbanbeter am Sinai (Ex 32, 25—29) war ein großes Menschenopferfest; ebenso die Zerstörung der von Josue eroberten Städte und die Tötung der gefangenen Krieger und Könige (Nm 13 und 14; 25 ff. Jos 8, 23—29) [2].

Die Verdrehungen der Texte und subjektiven Erklärungen sind hier dermaßen grundlos, daß sie keine Achtung verdienen. Übrigens habe ich schon mehrere Stellen über das חֵרֶם oben behandelt und beginne sogleich eine Stelle zu besprechen, die von der größten Wichtigkeit ist und von einem wirklichen

---

[1] Vgl. dazu Gunkel, Genesis 208.

[2] Vgl. Ghillany, Menschenopfer 679—722; Daumer, Feuer- und Molochdienst 33 ff.

Menschenopfer handelt, nämlich Ri 11, 30—40, wo Jephta seine Tochter opfert.

II. Die Geschichte Jephtas ist bekannt. Bevor er den Kampf mit den Ammonitern begann, machte er das Gelübde, im Falle des Sieges denjenigen J. als Brandopfer zu bringen, der ihm bei seiner Rückkehr aus dem Hause entgegenkommen werde. Er erfocht einen glänzenden Sieg; als er aber im Triumphe in die Stadt Mispa einzieht, kommt ihm seine Tochter, sein einziges Kind, an der Spitze einer Schar tanzender und spielender Mädchen entgegen. Trauer und Verzweiflung ergreift ihn, da er sein Gelübde nicht zu brechen wagt. Seila, so hieß nach Apokryphen[1] die des großen Vaters würdige Tochter, erklärt sich bereit, das zu leiden, was er gelobt, bittet aber um zwei Monate Frist, um in den Bergen ihre Jungfrauschaft zu beweinen. Nach Ablauf dieser Zeit kehrt sie zu ihrem Vater zurück, und dieser erfüllt an ihr das Gelübde. Zum Andenken an dieses Opfer feierte man in Israel alljährlich ein Fest, bei welchem die Frauen vier Tage lang über das Schicksal der Tochter Jephtas klagten.

Daß die Erzählung kein ätiologischer Mythus ist, der zur Erklärung des Festes dient, das man alljährlich in Gilead zu Ehren Seilas feierte[2], haben selbst Holzinger und Budde[3] bewiesen. Die Opferung der Tochter Jephtas ist unter den gegebenen Verhältnissen auch kein Unikum in der orientalischen Geschichte; man vergleiche dazu das Opfer Mešas (oben S. 71 f), sowie besonders das Gelübde des arabischen Fürsten Al-Mundhirs, an einem bestimmten Tage eines jeden Jahres die Person zu opfern, die er zunächst sehen werde; ʿAbîd, ein Dichter, erschien an dem unglücklichen Tage und wurde getötet und sein Blut an den Altar gestrichen[4]. Eine

---

[1] Vgl. Texts and Studies (Apocrypha anecdota) II, Cambridge 1893, vol. II, Nr 3, S. 180.

[2] So Nöldeke, Kuenen, Moore, Frankenberg, Gunkel, Wellhausen; vgl. RPTh VIII[3] 643 ff.

[3] Richter und Samuel 129 ff.

[4] Encyclopaedia Biblica II, London 1901, 2362.

Menge von Gründen nun, die man in ihrem Gesamtwerte nicht zu beachten scheint, sprechen *für die blutige Opferung der Tochter*.

1. *Die alten Übersetzungen* der Vulgata, LXX haben das Gelübde nicht von einem Tier-, sondern von einem Menschenopfer verstanden [1].

2. Von einem Tier kann man nicht sagen, daß es dem Menschen „*entgegenkomme*"; höchstens könnte dies vom Hunde gelten, an einen solchen hat aber Jephta sicher nicht gedacht, da dieser als unreines Tier gar nicht geopfert werden konnte. Kamele, Esel, Katzen und Schweine kommen dem Herrn aber kaum entgegen, besonders nicht bei einem feierlichen Triumphzuge; übrigens waren letztere Tiere ebenfalls unrein.

3. Sodann ist zu beachten, daß es heißt: „Wer mir aus der Türe meines Hauses entgegenkommt, soll J. gehören" (V. 31), wenn man auch gesagt hat, bei den Orientalen wohnten Tiere und Menschen beisammen wie in der Arche Noes, so kann man das doch nicht von einem *fürstlichen Hause* voraussetzen, als welches wir die Wohnung Jephtas ansehen dürfen.

4. Was wäre es denn Besonderes gewesen, wenn Jephta nur ein Tieropfer gebracht hätte? Wurden solche nicht täglich in Menge gebracht? Jedenfalls hätte er sich daraufhin keinen besondern Schutz Gottes versprechen können.

5. Bei dem Siegeszuge unseres Triumphators denkt man unwillkürlich an die Sitte, wie sie uns Ex 15, 20; 1 Kg 18, 6 beschrieben wird und nach welcher besonders singende Jungfrauen mit Pauken und Cymbeln den Siegern entgegenzogen; es ist wohl ganz natürlich, daß Jephta eine solche Begegnung im Sinne hatte.

6. Zu erinnern ist ferner an den Ausdruck וְהָיָה לַיהוָה („und er soll J. gehören"), der *niemals* vom *Tieropfer*,

---

[1] Vgl. die eingehende Erörterung bei *Schoenen*, Theol. Quartalschr., Tübingen 1842, 614.

sondern immer von der Weihe der Menschen an die Gottheit gebraucht wird.

7. Ganz unerklärlich bleibt schließlich die große Trauer des Vaters (V. 35), wenn es sich nur um ein Tieropfer oder ein bloßes Weihen der Tochter zum Tempeldienst handelte. Hat nun aber Jephta wirklich ein Menschenopfer gelobt, so hat er es auch gebracht; denn es heißt ausdrücklich: „Und er vollzog an ihr das Gelübde, das er gelobt hatte“ (V. 39).

8. Der Hauptbeweis für die wirkliche Opferung der Tochter liegt aber in der Unmöglichkeit, eine andere vernünftige Erklärung des Berichtes zu geben, und in den unlösbaren Schwierigkeiten, ja Widersprüchen, die sich aus der Leugnung der blutigen Opferung ergeben. Ich gehe hier nicht näher ein auf die Ansicht jener Forscher, die das Opfer Jephtas im übertragenen Sinne erklären und behaupten, die Tochter sei dem Tempeldienste geweiht und zur lebenslänglichen Keuschheit verpflichtet worden, oder welche meinen, die Worte: „Ich werde ihn als Brandopfer darbringen“, seien eine Metapher oder Metonymie für ein Tieropfer, das mit der Weihe eines Menschen zum Dienste des Heiligtums verbunden gewesen. Diese Ansichten dürfen wohl für definitiv abgetan gelten, nachdem schon die ausgezeichneten und eingehenden Darlegungen V. Zapletals[1], Kamphausens[2] und Hummelauers[3] erschienen. Abgesehen davon, daß וְהַעֲלִיתִהוּ עוֹלָה niemals im typischen oder übertragenen Sinne, sondern stets von blutigen Opfern gebraucht wird, und daß es keinen Tempeldienst mit Zölibatsgelübde gab, bedeuten die Worte וְהִיא לֹא־יָדְעָה אִישׁ (V. 39) nach richtiger Syntax nicht, daß die Tochter nachher keinen Mann erkannte, sondern nur, daß es damals noch nicht geschehen war; und daß sie ihre Jungfrauschaft beweinte, deutet nur auf die Bitterkeit ihres Todes hin, weil sie als

[1] Alttestamentliches, Freiburg i. d. Schw. 1903, 78—98.

[2] Das Verhältnis des Menschenopfers 43—46.

[3] Comment. in Iud. 219—235.

Jungfrau sterben sollte, ohne Gattin und Mutter gewesen zu sein.

9. Merkwürdigerweise übersieht man ganz, daß, je eifriger man sich bemüht, durch die Heranziehung der diensttuenden Tempeljungfrauen und ähnlicher Analogien das Opfer zu erklären, dieses a) immer mehr an Bedeutung verliert und zur gewöhnlichen Alltagserscheinung herabsinkt, in deren Rahmen die Schilderung der Umstände ganz enorm übertrieben wäre; b) die gestiftete Jahresfeier offenbar einen ganz bedenklichen Stich ins Skurrile annimmt; in diesem Falle hätte man ja eventuell jede Jungfrau feiern müssen, die den hypothetischen Stand ergriff.

10. Was aber die Gegner, die doch meist katholisch sind[1], besonders bedenklich machen sollte, ist die Ansicht der heiligen Väter, die fast einstimmig die Erzählung von der wirklichen Opferung der Tochter verstehen: Origenes, Theodoret, Gregor v. Naz., Chrysostomus, Ephräm, Epiphanius, Ps.-Justin, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Ps.-Augustinus usw. Ebenso Thomas von Aquin[2] und viele andere Theologen und Schriftsteller; die Quellen siehe bei Zapletal a. a. O.

Die ganze Anlage der Erzählung also, die Bedeutung des Gelübdes, die Einzelheiten des Textes sprechen so klar und bestimmt für wirkliche Opferung der Tochter Jephtas, daß jede Umdeutung nur Fälschung und Mißverständnis ist.

III. Viel wichtiger nun ist eine zweite Frage: Wie steht diese Tatsache der blutigen Opferung der Tochter Jephtas zum orthodoxen Jahvekulte? Scheint es nicht, daß, wenn irgend ein Text des Alten Testaments die Legitimität der Menschenopfer beweist, es sicher Ri 11, 30 bis 40 ist? Ja die Berechtigung dieses Schlusses scheint so einleuchtend, daß er wohl in erster Linie dazu beigetragen hat,

---

[1] Kaulen, Commentatio und Art. „Jephte" in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VI² 1291. Van Hoonacker, Le vœu.

[2] Summa 2, 2, q. 88, a. 2 ad 2.

das Opfer vom Klosterleben im Heiligtum zu erklären. Wird uns doch Jephta als ein treuer Jahvediener geschildert (V. 9 f): von J. erwartet er den Sieg über die Ammoniter, ihm schreibt er es zu, daß die Israeliten Sihon einnahmen (V. 21 ff), J. hinwiederum soll jetzt zwischen den Israeliten und Ammonitern richten (V. 27), und ihm auch gelobt er sein Gelübde (V. 30); ja er war sogar in ganz besonderer Weise vom Geiste J.s inspiriert, als er sein Gelübde machte (V. 29), und im Alten und Neuen Testamente wird er als ein heiliger und gerechter Mann geschildert (1 Sm 12, 11; Sir 46, 11; Hebr 11, 32 ff); wie hätte nun ein solcher Mann „nach dem Herzen Gottes" ein Gesetz mißachten können, das die Menschenopfer wiederholt streng verbot? Wie ist es ferner möglich, daß die Bibel die Handlungsweise Jephtas nicht tadelt, und das Opfer durch ein alljährliches Fest gefeiert wird? Stehen wir also nicht vor dem peinlichen Dilemma, entweder die wirkliche Opferung der Tochter Jephtas aufzugeben, oder was noch schlimmer ist, die Menschenopfer als legitimen Jahvekult anzuerkennen? Ich glaube, wir müssen weder das eine noch das andere.

1. Vor allem ist zu beachten, daß Jephta *durchaus nicht frei sein muß von jedem Fehler*, auch wenn er als treuer Jahvediener geschildert wird; Samson, Samuel, David, Salomon usw. waren es nicht, und doch sind sie Freunde Gottes κατ' ἐξοχήν gewesen und werden ebenfalls (Hebr 11, 32) wie Jephta gerühmt; tatsächlich werden vom hl. Paulus nur der *heroische* Glaube und die Gerechtigkeit der atl Helden gefeiert, und auch hier wäre es nicht einmal nötig, all das Gute, das von allen gemeinsam ausgesagt wird, von jedem einzelnen gelten zu lassen[1].

2. Die Lebensverhältnisse Jephtas machen es sodann leicht erklärlich, daß er die Verbote der Menschenopfer *entweder nie kannte* oder unter den Einflüssen der heidnischen Umgebung und dem Drucke der aktuellen Not ganz *außer acht ließ*. War er ja der Sohn einer Buhlerin und wurde schon

[1] Vgl. S. Thomas, Summa 2, 2, q. 110, a. 3 ad 3.

in der Jugend von seinem Stiefbruder aus dem Hause vertrieben, so daß er fast immer ein unstetes Wanderleben geführt hatte und vom Ertrag des Schwertes lebte: „Erat enim rude hoc saeculum et casuum conscientiae ignarum.“[1] Man braucht aber nicht einmal zur Unwissenheit Jephtas zu rekurrieren; sehen wir nicht, daß selbst die schärfsten Gesetze von den gefeiertsten Trägern der atl Religion oft vergessen oder ganz mißachtet wurden!

3. Wenn es V. 29 heißt, daß der Geist J.s über Jephta kam, so wird damit doch wohl kaum mehr gesagt, als daß „der Held mit Kraft, und wenn man will, auch mit der zum Kriegführen nötigen Vorsicht versehen war“[2]. Der hl. Thomas[3] erklärt die Stelle also: „Praemittitur tamen ibidem quod ‚factus est super eum spiritus Domini‘, quia fides et devotio ipsius, ex qua motus est ad vovendum, fuit a Spiritu Sancto.“ Übrigens ist es sehr zweifelhaft, ob V. 29 zur nämlichen Redaktion gehört wie V. 30 ff[4].

4. Daß der Erzähler Jephtas Tat nicht rügt, sollte von niemand als Schwierigkeit gegen die gegebene Erklärung angesehen werden; denn sehr oft werden im Alten Testament tadelnswerte Handlungen erzählt ohne ausdrückliche Verurteilung; z. B. das Mešaopfer (2 Kg 3, 27), die Schandtat Judas und Rubens (Gn 38; 35, 22; 49, 10); die Ausschreitungen Samsons (Ri Kap. 13—16) usw. Was die alljährliche Feier angeht, welche man einsetzte, so ist vor allem zu bemerken, daß es keine Freuden-, sondern eine Trauerfeier war; denn לְתַנּוֹת geben die alten Übersetzungen mit „Totenklage halten“ (LXX θρηνεῖν) wieder und wird allgemein mit „beweinen“ übersetzt. Sodann wird nicht erwähnt, ob dieses Fest von Priestern angeordnet wurde und also legal war oder nicht; ferner wurde nicht Jephtas Tat als solche gefeiert, sondern die Hingebung und der Heldenmut der Tochter. Wer trotz

---

[1] Vgl. Hummelauer, Comment. in Iud. 223.

[2] Vgl. Ri 14, 6 und Zapletal, Alttestamentliches 96.

[3] Summa II—II, q. 88, a. 2 ad 8.

[4] Lagrange, Le livre des Juges 217.

dieser Ausführungen noch Schwierigkeiten findet, der vergißt vollständig, daß die Drangperiode der Richterzeit sozusagen die Flegeljahre Israels waren, welcher auch die fast grotesken Wunder jener Periode entsprechen, durch welche Gott das Volk in seinem Dienst erhielt. Es war eine Zeit der religiösen Gärung und Entwicklung, die erst später durch die Reformtätigkeit der Propheten in die rechten Bahnen geleitet wurde.

IV. Einen ganz andern Schluß aber möchte ich aus dem Opfer Jephtas ziehen, dem wohl nicht alle Kritiker zustimmen werden, den aber alle ziehen müssen, wenn sie konsequent sein wollen. Hat nämlich unser Held wirklich seine Tochter geopfert, so stehen wir vor der unabweisbaren Tatsache, daß die Menschenopfer auch J. dargebracht wurden; denn klar und deutlich sagt V. 29, daß das Gelübde J. gelte, und V. 30, daß Jephta an seiner Tochter tat, wie er gelobt hatte (vgl. oben S. 140 f). Daß aber deshalb die Menschenopfer orthodoxer Jahvekult seien, läßt sich nicht aus dem Berichte entnehmen. Im Gegenteil zeigen die obigen Ausführungen, daß heidnische Anschauungen und Einflüsse das Opfer veranlaßten. Ein besonderer Grund aber für den ganz heidnischen Charakter von Jephtas Tat scheint mir folgender zu sein:

Die heidnischen Naturgötter besaßen keine absolute Selbständigkeit; sie waren dem Walten der Naturkräfte unterworfen und konnten von den Menschen in ihrem Verhalten beeinflußt werden; die Heiden gebrauchten insbesondere das Opfer, um den Willen der Gottheit umzustimmen, und das Bewußtsein von dem unfehlbaren Einfluß auf den Willen der Götter stand bei allen klassischen Völkern des heidnischen Altertums im Vordergrunde des ganzen Kultus. Am deutlichsten findet es sich bei den Indern und Ägyptern. Der Inder hat eine formelle Macht über seine Götter; so heißt es z. B. im Rigveda[1]: „Wie der Wagenlenker das angebundene Roß, so lösen wir zur Gnade, o Varuna, deinen Sinn mit

[1] I 99, 82 (v. Ludwig. 6 Bde, 1876--1888).

Liedern." An einer andern Stelle[1] wird die berausche Wirkung des Opfersaftes der Somapflanze in kraß anthr pathischer Weise auf den Gott übertragen: „Indra, komme rausche dich am Safte an allen Teilen des Somastengels:. Berausche dich, du Kieferstarker, an dem erfreuenden Son o Allmenschlicher! . . . Setze herwärts in Bewegung vielfältige Gewährung, bring uns zu Reichtum, verleih uns weiten rinderreichen Ruhm. . . ." Von den Ägyptern erzählt Plutarch[2], „daß sie bei großem Unglück die heiligen Tiere, die zugleich Götter waren, in aller Stille an einen dunkeln Ort führten und daselbst mit Drohungen schreckten; dauerte das Unglück dennoch fort, so weihten sie dieselben dem Tode. Bei öffentlichen Kalamitäten setzten sich die babylonischen Priester mit zerrissenen Kleidern und geschorenem Haupte in den Tempel, hielten dem Gott das drohende Unglück vor und lästerten ihn, daß er sich selber nicht helfen könne. Man haderte mit den Göttern oder verunreinigte ihre Statuen wie Nero die syrische Göttin mit Urin[3]. In dem Glauben, ihre Götter könnten sich entfernen und zum Feinde übergehen, schalten sie die Tyrier, nagelten sie auf ihrem Postamente fest und schlugen sie in Fesseln[4]. Bei den Griechen galt der Spruch Hesiods: „Δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ' αἰδοίους βασιλῆας."[5] Die Phönizier sowohl wie die Griechen und Römer suchten vor entscheidenden Ereignissen besonders vor einer Schlacht oder gefährlichen Seefahrt durch Massenopfer von Menschen und Tieren die Huld der Götter zu erzwingen. Man denke an die klassischen Beispiele von Iphigenias und Polyxenes Opfer, an Meša, an die 200 in Karthago geschlachteten Knaben.

Diese heidnischen Charakterzüge von der willkürlichen Einwirkung auf die Götter finden wir nun deutlich in

[1] Rigveda II 9, 448. [2] De Iside 73.

[3] Appian VIII 81 92. Sueton, Nero 56.

[4] Plut., Alex. 24. Diod. Sic. 17, 66. Curtius 4, 3 22.

[5] Vgl. Hermann, Lehrb. d. gottesdienstl. Altertümer d. Griechen 107, und Homer, Il. 9, 497 ff; 10, 293.

htas Opfer wieder; sein Gelübde ist eine ungestüme, bst das Höchste und Teuerste darangebende te um J.s Gunst, wie sie wohl im ganzen Alten Testa-ent nicht mehr vorkommt. Dem wahren Israeliten ar ein solches Benehmen vor seinem Gott einfach unbekannt. Auf den absolut Erhabenen und Allmächtigen kann der Mensch nicht willkürlich einwirken. Schon Abraham erinnert daran, daß er Staub und Asche sei in Gegenwart seines Gottes, und nur mit Scheu und Zagen wagt er seine Bitte für die Sodomiten (Gn 18, 27) vorzubringen; bei Is 45, 9 ff ist der Mensch eine Scherbe und hat seinem Schöpfer gegenüber nicht mehr Selbständigkeit als der Ton in der Hand des Töpfers; das Alte Testament ist voll von diesen Anschauungen; vgl. noch Ps 41, 3; 8, 5; 95, 3; 135, 6. Jr 32, 17 usw. Daher die sonderbare Erscheinung, daß es in der atl Religion wohl Brandopfer (עֹלָה כָּלִיל), Sündopfer (חַטָּאת), Schuldopfer (אָשָׁם) und Freudopfer (זֶבַח־שְׁלָמִים), aber keine eigentliche Bittopfer gibt[1]. Überhaupt gründet sich nach atl Anschauung die Wirksamkeit des Opfers nicht auf menschliche Leistung, sondern einzig und allein auf Gottes Stiftung und Institution. Wie ganz anders erscheint dagegen Jephtas Handlungsweise! Er sucht J. förmlich zu zwingen, ihm zu helfen. Man wende nicht ein, sein Gelübde sei nur ein

[1] Ri 22, 26 liegt der Gedanke an eine Einwirkung auf den Willen Gottes nicht vor, da das Volk durch den Hohenpriester Gott nur fragen läßt und der Gott überlassene Bescheid traurig wirkt; wie hier, so wird auch 1 Sm 7, 8 nur deshalb geopfert, um mit J. die Bundesgenossenschaft aufrecht zu erhalten bzw. wiederherzustellen; erst dann bittet Samuel fürs Volk; in 1 Sm 13, 8 ff liegt allerdings die Annahme nicht fern, Saul habe durch sein Opfer eine Einwirkung auf J. ausüben wollen; allein es ist zu beachten, daß er gegen das Verbot Samuels handelt und die darauf folgende Strafe sein begangenes Unrecht beweist; die Nähe der Feinde ist für Samuel kein Grund der Entschuldigung; er weiß, daß diese nichts vermögen ohne J.s Willen, und 15, 22 betont er ausdrücklich, daß Gehorsam besser sei als Opfer; vgl. noch 2 Sm 24, 25, wo David nicht nach eigenem Ermessen, sondern auf Geheiß des von J. beauftragten Propheten opfert.

hypothetisches gewesen und solche Gelübde fänden sich öfter im Alten Testament, z. B. bei Anna (1 Sm 1, 11); denn zwischen dem ungestümen Jephta, der gleich ein Menschenopfer gelobt, und Anna, die in aller Ergebung eine erlaubte und Gott wohlgefällige Tat verspricht, ist keine Parallele zu ziehen [1].

Stimmen, wie ich glaube, diese Erwägungen über die wesentliche Verschiedenheit der Opfer des Heidentums und des Jahvekultes mit dem Alten Testamente überein, so zeigt die Applikation auf Jephtas Opfer, daß dasselbe vollständig heidnischen Charakter trägt und mit dem orthodoxen Jahvekulte nichts zu tun hat. Selbst der Erzähler läßt durch die Art seines Berichtes und durch die, wie es scheint, absichtlich vermiedene direkte Aussage eines Menschenopfers deutlich merken, daß ihm dies eine unerfreuliche Tatsache war.

§ 3. Die Menschenopfer von David bis zur babylonischen Gefangenschaft.

Mit diesem letzten Paragraphen betreten wir eine Periode, die nach dem Zeugnisse der Heiligen Schrift per excellentiam eine Zeit des Götzendienstes war. Der immer mehr sich steigernde Verkehr mit dem Auslande, die politischen Verhältnisse mit Tyrus und vor allem die Eingliederung Israels in das große Weltreich Assyrien förderte gewaltig die Einführung bzw. Wiederaufnahme alter Götzenkulte. Besonders zwei Arten von Götzendienst waren es, die große Anziehungskraft auf Israel ausübten: der assyrisch-babylonische Gestirndienst und die Molochverehrung. Zur Zeit des Jeremias scheint die barbarische Sitte der Kinderopfer ihren Höhepunkt erreicht zu haben, da im Tal Ben Hinnom eine eigene Opferstätte dafür bestand und der Prophet

[1] Über die völlige Verschiedenheit der Begriffe von Sünde, Schuld, Opfer und Sühne im Jahvismus einerseits und in den kosmischen Religionen anderseits vgl. Otto Schmidt, Das Opfer in der Jahvereligion und im Polytheismus (Inaugural-Dissertation). Halle 1877.

mit Macht und Kraft den „Weg ins Tal“ als eine Hauptsünde dem Volke vorhält. Doch will ich mich nicht in allgemeine Erörterungen ergehen, sondern gleich die Einzelstellen nacheinander behandeln.

Zuerst muß ich kurz einige Stellen besprechen, die fälschlicherweise für Menschenopfer ausgebeutet werden und nach denen David einer der größten Molochdiener gewesen sein soll.

I. 2 Sm 6, 6 f wird erzählt, wie bei der Übertragung der Bundeslade ʿUzza sofort getötet wurde, als er die Lade mit den Händen halten wollte, weil die den Wagen ziehenden Rinder ausgeglitten waren (oder durchgingen, שָׁמְטוּ) und die Lade in Gefahr kam, zu fallen. Ghillany[1] sagt: „Die hervorstechende Eigenschaft J.s ist ein fürchterliches, zornschnaubendes Wesen . . .; wohin die Bundeslade (sein Sitz) gebracht wird, da verbreitet sie Schrecken und Verderben . . .; sie rumort auch unter den unschuldigen Israeliten mit Tod und Plagen . . .; so ganz blindlings schlägt der Gott in der Lade um sich, daß er selbst diejenigen tötet, die im Begriffe sind, ihn zu verherrlichen, ihn vor einer Profanierung zu retten.“

Auf den ersten Blick klingt die Erzählung allerdings etwas befremdend, aber nur für denjenigen, der nicht bedenkt, in welchen Umständen die Szene sich abspielt. Grundlos ist vor allem die von Ghillany gemachte Voraussetzung, ʿUzza sei Priester oder Levit gewesen; im Gegenteil ist es wahrscheinlich, daß er Kananäer war, da er aus Kariathiarim stammte; sodann ist an das strenge Gesetz zu erinnern, nach welchem die Bundeslade nicht von Tieren gezogen, sondern von Priestern getragen werden mußte, welches Gesetz in unserem Fall übertreten worden war. Der Tod ʿUzzas läßt sich daher als gerechte Strafe für das Mißachten dieses Gesetzes ansehen, eine Strafe, die über ihn vielleicht deshalb zugleich für die andern Mitschuldigen verhängt wurde, weil er die Hauptursache war, warum man

---

[1] Menschenopfer 373—376 767—770.

Rinder zur Überführung der Lade gebrauchte[1]. Eine Andeutung für den Opfercharakter der Szene findet sich nirgends im Text.

II. Über das Verfahren Davids den Kriegsgefangenen gegenüber (2 Sm 12, 26—31) habe ich schon oben (S. 133 ff) gesprochen; auch 2 Sm 8, 1—12 ist nach dem dort Gesagten zu beurteilen. Hier sei nur noch 2 Sm 21, 6 erwähnt, wo David zur Abwendung einer Hungersnot Sauls männliche Nachkommen geopfert haben soll; V. 6 sprechen die Gib'oniter zu David: „Man gebe uns sieben Männer von seinen (Sauls) Söhnen, daß wir sie J. kreuzigen (וְהוֹקַעֲנוּם לַיהוָה) in Gib'on auf dem Berge J.s; V. 9: „Und er gab sie den Gib'onitern, und sie kreuzigten sie auf dem Berge vor J. (וַיֹּקִיעֻם בָּהָר לִפְנֵי יְהוָה), so daß sie alle sieben insgesamt umkamen.“ Abgesehen davon, daß Gehängtes nicht geopfert werden konnte (Dt 21, 23), zeigt der ganze Kontext, daß wir es hier nicht mit einem Opfer[2], sondern mit einem Akte der Blutrache zu tun haben. Nach dem Gesetz Nm 35, 33; Gn 9, 6, daß unschuldiges Blutvergießen nicht anders gesühnt werden kann als durch das Blut dessen, der das Blut vergossen hat, konnte David das Begehren der Gib'oniter nicht abschlagen.

Die Stelle 2 Sm 12, 25, wo Salomon dem Propheten Nathan übergeben wurde, sollte gar nicht für Menschenopfer herangezogen werden, denn nichts im Text läßt auf ein solches Opfer schließen; Salomon wurde dem Propheten geschickt, nicht um von ihm geopfert, sondern erzogen zu werden.

Die Bibel gibt also keinerlei Anlaß, David als Molochdiener anzusehen, so offen und frei sie sonst seine Verbrechen und Frevel erzählt; wir sind deshalb nicht berechtigt, mehr wissen zu wollen als sie und David unter die Molochisten zu zählen.

III. Ganz anders steht es mit Davids Sohn und Nachfolger Salomo und den späteren Königen im Reiche Israel und Juda. Mit klaren Worten wird der Götzendienst dieser

---

[1] Vgl. Hummelauer, Libr. Sam. 311.

[2] So noch A. Jeremias, ATAO[2] 470.

Könige berichtet und zugleich als heidnischer Greuel gebrandmarkt. Die nächste Ursache von Salomons Molochdienst waren die ausländischen Frauen, deren er viele liebte (1 Kg 11, 1—3). Schon Adam wurde durch Eva verführt, den gewaltigen Samson richteten seine Liebschaften zu Grunde; so wurde auch Salomons Herz verdorben und von J. abgewendet durch seine ausländischen Weiber[1]. Es heißt 1 Kg 11, 4—8: „Als Salomon schon alt war, da wurde sein Herz verdorben durch die Weiber, daß er fremden Göttern nachging, und es war sein Herz nicht ungeteilt mit dem Herrn, seinem Gott, wie das Herz seines Vaters David; (V. 7) damals baute Salomo einen Tempel dem Kamoš, dem Götzen der Moabiter auf dem Berge, der Jerusalem gegenüber liegt, und dem Moloch, dem Götzen der Ammoniter, (V. 8) und also tat er allen seinen ausländischen Weibern, die ihren Göttern räucherten und Opfer brachten." Obgleich uns einzelne Beispiele von Menschenopfern Salomons nicht bekannt sind, so werden solche sicher vorgekommen sein, da der Kultus der genannten Götter wesentlich in Menschen- und Kinderopfern bestand.

Im Anschluß an diese klare und unverhohlene Sprache der Bibel über Salomons Götzendienst möchte ich hier daran erinnern, daß es ungerecht ist, ihr absichtliches Verschweigen und Vertuschen früherer Menschenopfer vorzuwerfen. Nimmt die Bibel keinen Anstand, von einem ihrer gefeiertsten Helden, wie Salomon es war, diese Greuel mit Emphase und Umständlichkeit zu berichten, was berechtigt uns dann zum Schluß, die Bibelschriftsteller hätten den Götzendienst der früheren Zeiten verheimlicht? Nein, im Gegenteil, sie berichten genug der Frevel und Verbrechen der großen Führer Israels, und wenn sie über frühere Menschenopfer weniger erzählen, so ist das ein Zeichen, daß solche Opfer damals nicht so häufig waren.

Bevor ich nun auf die nicht weniger klar zugestandenen Kinderopfer im Reiche Israel und Juda eingehe, muß ich kurz

[1] Vgl. Prd 7, 26: „Ich fand bitterer als den Tod das Weib, weil sie eine Schlange ist und ihr Herz ein Netz und ihre Arme Fesseln. Wer Gott gefällt, entrinnt ihr, der Fehlerhafte wird von ihr gefangen."

über das Opfer Achiels und die Hinrichtung der Baalspriester durch Elias Rechenschaft geben.

IV. 1 Kg 16, 34 heißt es: „Zu Achabs Zeit baute Achiel Jericho auf; (mit) auf seinen Erstgebornen Abiram (בַּאֲבִירָם בְּכֹרוֹ) legte er ihren Grund und (mit) auf seinem jüngsten Sohn errichtete er ihre Tore.“ Dieser Text steht offenbar in engster Beziehung zu Jos 6, 26: „Verflucht sei der Mann, der die Stadt Jericho wieder aufbaut und befestigt (וְקִים); auf seinen Erstgebornen (בִּבְכֹרוֹ) lege er ihren Grund und auf sein jüngstes Kind setze er ihre Tore.“ 1 Kg 16, 34 scheint also nur die Erfüllung dieser Verfluchung zu sein. Aus dem Text geht hervor, daß Jericho nicht als Wohnort, sondern als Stadt mit Befestigungsmauern nicht mehr aufgebaut werden sollte. Daß diese Verfluchung auf Grund der Tatsache 1 Kg 16, 34 „erst fabriziert und vom Deuteronomisten mit seiner beliebten Formel ‚zu jener Zeit‘, mit der er das Unmöglichste zu verbinden pflegt, an einer Stelle eingeschoben worden sei, wo sie sich sofort als nicht zur Erzählung gehörend kennzeichnet“, ist eine unbewiesene Behauptung Wincklers[1], Kittels[2] und Oorts[3]. Es ist doch sehr wohl möglich, daß Achiel die Verfluchung entweder nicht kannte oder einfach mißachtete. Die Hauptfrage aber ist die: Müssen diese beiden Stellen von wirklichen Menschenopfern verstanden werden? Man faßte vielfach schon die Präposition בְּ in בִּבְכֹרוֹ als „um den Preis seines Erstgebornen“ und sah darin einen von Gott verhängten Verlust der Kinder; Hummelauer[4] meint sogar, alle Kinder Achiels sollten vor der Vollendung der Stadt sterben, das sei im Alten Testament die schwerste Strafe. Letzteres ist wohl richtig, allein von allen Kindern ist im Text nicht die Rede. Vielmehr liegt es seit den Ausgrabungen in Gezer und Taʿanek sehr nahe, an wirkliche Bauopfer zu denken; bei den Kananäern herrschte die

[1] Geschichte Israels (1895) 163.
[2] Gesch. d. Hebr. II 183 A. 3.
[3] Het Oud Testament 491. [4] Commentarius in Ios. 182.

Sitte, besonders öffentliche Gebäude auf geopferten Menschen zu fundamentieren [1], bei den Arabern war dasselbe der Fall [2]. Es ist nun sehr wohl möglich, daß Achiel von diesen kananäischen bzw. arabischen Gebräuchen beeinflußt war; auf diesem geschichtlichen Hintergrund der Bauopfer Kanaans können die beiden Stellen nicht mehr zweifelhaft sein, und er erklärt gerade sehr gut, wie der Hagiograph seine Verfluchung in die fürchterliche Strafandrohung faßte und so das Bauopfer mit dem Jahvekulte für unvereinbar erklärte [3].

V. 1 Kg 18, 40 wird erzählt, wie Elias die Baalspriester töten ließ, indem er dem Volke gebot: „Ergreifet die Ba'al-propheten, keiner von ihnen soll entkommen! Da ergriffen sie dieselben, und Elias ließ sie an den Bach Kison hinunterführen und dort abschlachten." Für Ghillany [4] ist dieses Hinrichten der 450 Baalspriester wie auch die spätere Tötung der Götzenpriester durch Josias (2 Kg 23, 20) ein Menschenopferfest. In der Tat ist aber von einem Opfer keine Spur im Text vorhanden. Im Gegenteil, die Priester werden von der Opferstätte hinweg in das Tal geführt, wo ihr Blut in den Bach Kison fließen soll. Mit dem Maßstab christlicher Nächstenliebe ist diese Tat des Propheten allerdings nicht zu messen. Allein wenn man bedenkt, daß diese Ba'alspriester Volksverführer und die Mörder der

---

[1] Siehe oben S. 77. [2] Vgl. ZDMG XXXVII 389.

[3] Vgl. noch H. Wilbers in den Studiën, Godsdienst, Wetenschap, Letteren (1904) 89 f. Über die Bauopfer siehe die interessanten Ausführungen P. Sartoris, Zeitschr. f. Ethnologie XXX 1—54. Während man beim Bau von gewöhnlichen Privathäusern Verbrecher und Sklaven opferte, wurden bei öffentlichen Bauten oder Fürstenhäusern Kinder vorgezogen. Der Zweck dieser Grausamkeiten war nicht immer gerade ein Opfer für den Genius loci, sondern sollte auch oft zur Beschaffung eines Schutzgeistes fürs Haus dienen. Es gab auch Fälle, wo nicht ein beliebiges Familienglied, sondern der Vater bzw. der Besitzer des Hauses geopfert wurde. Eine Spur dieser Bauopferidee findet sich heute noch im Glauben vieler Leute, die meinen, ein jedes neue Haus fordere einen Toten, was Anlaß gab zum Sprichwort: „Aus einem neuen Haus stirbt bald eins 'raus."

[4] Menschenopfer 415 f 784 ff.

wahren Propheten waren (V. 4) und daß die religiöse Entwicklung Israels mit Elias an einem der entscheidendsten Punkte angekommen war, wo es sich zeigen sollte, ob J. oder Baʿal wahrer Gott sei, so findet man die Tat nicht befremdend, sondern sehr wohl verständlich. Die scharfen Gebote des Ḥerem bei Eroberung des heidnischen Kanaan sind ein klares Analogon dazu und illustrieren das Vorgehen des großen Propheten.

In den nun folgenden Berichten über den Molochdienst nach der Reichsteilung kann ich mich kurz fassen. Die Heilige Schrift spricht darüber ebenso klar, als sie denselben für heidnischen Greuel erklärt und verwirft.

VI. Die Teilung des Reiches und der Thronwechsel hatte, wie es bei solchen Gelegenheiten besonders im Orient zu geschehen pflegt, große Umwandlungen auf politischem und religiösem Gebiete zur Folge. Zwei Menschenalter hindurch lebten Israel und Juda miteinander in Fehde. Die zehn Stämme von Juda erwählten sich Jeroboam zum König (933—912), und er unterstützte und übte den Götzendienst mit der ganzen Macht seiner hohen Persönlichkeit (1 Kg 12, 27; 18, 30). Elias tritt mit Freimut dagegen auf; allein speziell der Molochdienst verbreitet sich immer mehr. 2 Kg 17, 17 f werden die Kinderopfer als eine Hauptursache angegeben, warum das israelitische Reich zu Grunde ging: „Sie weihten ihre Söhne und Töchter durch das Feuer, gingen mit Wahrsagerei und Zeichendeuterei um und taten Böses vor dem Herrn, so daß sie ihn reizten. Da ergrimmte der Herr sehr über Israel und nahm sie weg von seinem Angesichte, und es blieb nichts übrig als der Stamm Juda allein.“ Es wird hier nicht gesagt, welchem Gott die Opfer galten, aber aus 16, 3 darf man wohl schließen, daß sie nicht J., sondern dem M. gebracht wurden. Auffällig wird hier die Magie unmittelbar mit den Kinderopfern in Verbindung gesetzt; dasselbe ist bei den Kinderopfern in Juda der Fall. Es ist schwer zu entscheiden, durch welche Umstände die Kinderopfer in Israel

Eingang fanden. Man hat an einen Einfluß des tyrischen Ba'al-Melkart-Kultes gedacht, der infolge der Heirat Achabs mit der tyrischen Prinzessin Isebel eingeführt wurde. Allein schon oben (S. 94 f) habe ich mein Bedenken dagegen ausgesprochen; mehr als phönizischer Einfluß wird es in Verbindung mit der Erinnerung an den früheren Molochdienst und dem eingewurzelten Hang zur Götzenverehrung besonders das Beispiel Assyriens gewesen sein, welches in Juda sowohl wie in Israel die Wiederaufnahme dieses Kultes verursachte.

Viel mehr erfahren wir über den Molochdienst im Reiche Juda. An erster Stelle war es König Ahas (842), der mit dem schlechten Beispiel voranging. 2 Kg 16, 3 heißt es von ihm: „Ahas wandelte im Wege des Königs Israel (Juda war eine Zeitlang von Israel abhängig. 1 Kg 22, 45) und seinen Sohn weihte er durchs Feuer nach den götzendienerischen Gebräuchen der Völker, welche J. zerstreut hatte vor den Söhnen Israels." Der Sohn des Ahas, Hiskias, strebte wohl eine Reformation an, aber ohne Erfolg; schon sein Sohn und Nachfolger Manasse trat wieder für die heidnischen Kulte ein, und als öffentlichen Beweis, daß er die Menschenopfer als einen wichtigen Teil des Kultes ansehe, „opferte auch er seinen Sohn, trieb Zauberei und Wahrsagerei und bestellte Totenbeschwörer und Zeichendeuter; er hat vieles getan, was J. mißfiel, um ihn zu reizen" (2 Kg 21, 6; vgl. 2 Kg 23, 6; 2 Chr 33, 7). Wie solche verwerfliche Beispiele auf das Volk wirken mußten, ist einleuchtend. Die politische Not von Syrien her machte das Volk glauben, ihr J. sei nicht mehr mächtig genug, es zu retten, und es wandte sich fremden Göttern zu. Es waren dies neben phönizischen jedenfalls hauptsächlich assyrische Gottheiten; positive Belege haben wir dafür zwar nicht, aber da der Gestirndienst, der damals die erste Stelle einnahm, assyrischen Ursprungs war, so werden wir bezüglich des Molochkultes auf den gleichen Einfluß schließen dürfen.

VII. Wenn wir die überaus strenge Polemik vernehmen, mit welcher die großen Propheten den Krieg gegen diese

Greuel eröffneten, so scheint es, daß zu keiner Zeit die Kinderopfer so grassierten als damals. Amos eifert zuerst dagegen: „Ich hasse, ich verachte eure Feste; ich will nichts wissen von euren Opferfesten! Hinweg mit dem Geplärr eurer Lieder! Das Rauschen eurer Harfen mag ich nicht hören; möge vielmehr Recht sprudeln wie Wasser und Gerechtigkeit, wie ein nimmer versiegender Bach! Brachtet ihr mir etwa in der Wüste vierzig Jahre lang Schlachtopfer und Gaben dar, ihr Israeliten? Ihr habt getragen das Zelt eures Moloch und den Remvan, euren Gestirngott, eure Bilder, die ihr euch gemacht“ (Am 5, 21—26)[1].

Eine besondere Schwierigkeit bildet das Verbum נְשָׂאתֶם (V. 26). Sieht man in סִכּוּת und כִּיּוּן die assyrischen Gottheiten Sakkut und Adar-Saturn, so kommt man allerdings zum Schluß, die Verbindung von V. 25 und 26 aufzugeben, das Verbum נְשָׂאתֶם mit Futur, „ihr werdet tragen“, zu übersetzen und somit die ganze Stelle nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die zukünftige babylonische Gefangenschaft zu beziehen. In diesem Falle könnte auch V. 26 wirklich befremdend erscheinen und als Glosse betrachtet werden. Allein diese Erklärung stößt auf große Schwierigkeiten: 1. Wirkt in diesem Falle V. 24 störend und V. 25 ist unverständlich, da es sich doch nicht um eine absolute, sondern nur um eine bedingte Verwehrung der Opfer handelt. 2. Ist diese Ansicht befremdend, weil die Propheten jener Zeit keinen assyrischen, wohl aber einen ägyptischen Götzendienst ausdrücklich rügen (Is 17, 8. Ez 20). Selbst Wellhausen sagt a. a. O.: „Abgesehen davon, daß der Vorwurf babylonisch-assyrischen Gottesdienstes nicht zu den Aufstellungen paßt, welche sonst der Prophet in Bezug auf ihr religiöses Leben macht, sind die überwundenen Götter sonst immer Trophäen der Sieger und werden nicht den Kriegsgefangenen überlassen.“ Deshalb hat man aber mit Wellhausen V. 26 nicht als Glosse zu streichen, sondern נְשָׂאתֶם

[1] Zur Textkritik der Stelle siehe V. Zapletal, Totemismus 51 f.

mit LXX, Pešitta und Vulg. als Perfekt zu fassen; סִכּוּת darf sodann nicht als Gottheit betrachtet werden, sondern ist nach dem griech. τὴν σκηνήν (Aq. συσκιασμούς = umbracula, Peš. und Vulg. Hier. tentorium, Theod. ἀμαύρωσιν = obscuritas) mit „Hütte, Zelt" zu übersetzen. Kaivan ist sowohl im Assyrischen wie im Arabischen und Kananäischen ein Saturngott; im Persischen bedeutet er eigentlich „König, Machthaber", im Sanskrit ist kavi = „König", neupers. kai von $\sqrt{\text{ku}}$ = „können, kühn". Ich führe diese Etymologie deshalb an, weil ich vermute, Kaivan sei in unserem Text nur ein anderer Ausdruck für M., so daß beide denselben Gott bezeichnen. Ob wir aber in כִּיּוּן einen assyrischen bzw. arabischen Gott zu sehen haben[1], ist sehr fraglich. Verschiedene Gründe legen es nahe, vielmehr an einen ägyptischen Gott zu denken: 1. Amos spricht von der Generation des Wüstenzugs, wo also von einer Verehrung einer assyrischen oder kananäischen Gottheit noch nicht die Rede sein konnte. In der Tat beziehen auch alle Versionen sowie das Neue Testament Apg 7, 43 die Stelle auf den Auszug aus Ägypten. 2. Amos sowohl wie die späteren Propheten, besonders Ez 20, bezeichnen den Molochkult als einen ägyptischen Greuel. 3. Will man einmal der LXX ihren kritischen Wert lassen und korrigiert man mit Recht nach ihr den Masoratext, so dürfte wohl auch das griechische Ῥαίφαν (Ῥέμφαν) bzw. Remvan an Stelle von Kevan zu setzen sein, zumal der Name unter dieser Form im Neuen Testament (a. a. O.) bestätigt ist. Die Auskunft der Gegner, Ῥαίφαν sei falsche Lesung für Kevan, weil in der althebräischen Schrift einerseits כ und ר, anderseits פ und ו leicht verwechselt würden, gilt ja auch fürs Gegenteil: nämlich daß nicht die LXX ihr Ῥαίφαν aus כיון, sondern die Masora ihr כִּיּוּן aus dem רמון bzw. רוין einer älteren Handschrift korrumpierte. Sind diese Schlüsse wahrscheinlich, so wird man in Kevan nicht einen assyrischen, arabischen oder kananäischen, sondern einen ägyptischen Gott zu sehen haben.

---

[1] ATAO[2] 598.

Und da finde ich einstweilen den Vorschlag Hartungs[1] sehr annehmbar, Re(m)van sei Ra von On, d. h. der berühmte Sonnengott von Heliopolis, der Hauptstadt der Provinz Gosen. Daß der Ausdruck כּוֹכָב = „Stern" für „Sonne" bzw. den Sonnengott nicht passe[2], läßt sich nicht beweisen; כּוֹכָב kann ja auch wie das griechische ἄστρον einfach mit „Gestirn" übersetzt werden, und in diesem Sinne nennen wir selbst die Sonne „Tagesgestirn"; vgl. noch Nm 24, 17, wo nach Ausschlag des Parallelismus כּוֹכָב bildlich für „Fürst" und „König" steht, eine Bedeutung, die zu unserer Stelle durchaus paßt. Es wäre dies ein zweiter Beweis für meine bereits oben erwähnte Vermutung, daß V. 25 nur von einem Gott spricht und Remvan nur ein anderer Name für M. wäre: „Ihr habt getragen das Zelt eures Königs und (den König selbst) Remvan, euern Gestirngott." Es wäre dies der beste Beweis für den ägyptischen Ursprung des hebräischen Molochdienstes (vgl. oben S. 34—39).

VIII. Den Kampf des Amos führt Hoseas weiter (745—735). „Kälber" nennt er im Spott die Stierbilder von Dan und Bethel; zu jenen sagen die Leute „Gott" und küssen sie; 13, 2: „Opfernde Menschen küssen Kälber." Wie widersinnig! Dieser Text macht einige Schwierigkeit. Die Masora hat זֹבְחֵי אָדָם עֲגָלִים יִשָּׁקוּן; die LXX θύσατε ἀνθρώπους, ebenso die Vulgata („sacrificate homines") und die syrische und arabische Übersetzung. Man hat deshalb vielfach die Stelle nicht von „opfernden Menschen", sondern von „Menschenopfern" verstanden[3]. Allein die meisten neueren Ausleger, selbst Nowack, Ed. König, Köhler, Stade, Wellhausen, Baudissin, Guthe-Kautzsch u. a.[4], sind der Ansicht, daß der Prophet hier nicht von Menschenopfern spricht. Wellhausen[5] sagt

---

[1] Der Prophet Amos 114. [2] Scholz, Götzendienst 414.

[3] So Eerdmans, Melekdienst 22 f; Kuenen, Hitzig u. a. siehe bei Kamphausen, Das Verhältnis des Menschenopfers 57 f und besonders Van Hoonacker, Le vœu 12 f.

[4] RPTh XIII[3] 301 und bei Kamphausen a. a. O.

[5] Skizzen V (die kleinen Propheten, 1893) 20 128.

mit Recht: „Menschenopfer würde der Prophet schwerlich nur so beiläufig, mehr im Spott als in der Entrüstung behandeln. Er würde mehr das Empörende, Scheußliche daran hervorheben als das Widersinnige.“

IX. Isaias (740—701) 57, 5 9 ruft den Molochdienern zu: „Über wen habt ihr eure Lust, wider wen sperrt ihr weit auf das Maul und strecket aus die Zunge? Seid ihr nicht lasterhafte Kinder, eine Lügenbrut? Die ihr euch erfreut an den Götzen unter jedem grünen Baume, die ihr schlachtet die Kinder in den Tälern unter hohen Felsen! Du gehst mit Öl zum Moloch, nimmst viel der köstlichen Salben. Du sendest in die Ferne deine Gesandten und demütigst dich zur Scheol.“ Da die Ölgabe besser für einen göttlichen als menschlichen König paßt, so wird unter dem מֶלֶךְ Moloch zu verstehen sein, besonders da V. 9 noch mit V. 5 in Verbindung steht. Die Salbung der Molochstatue mit Öl und die Sendung von Boten bis zur Scheol ist ein deutlicher Hinweis auf Nekromantie, die, wie wir oben sahen (S. 59—63), bei den Kinderopfern eine große Rolle spielte. Auch 30, 33 hat Isaias mit der „Brandstätte für den König“ offenbar den Molochdienst im Sinn. Er nennt die Stätte „Tophet“, wie 2 Kg 16, 3 der Ort der Kinderopfer bezeichnet wird. Indirekt ist hier auch die Polemik gegen das Kinderopfer ausgesprochen; das Tophet soll eine Vertilgungsstätte sein zunächst für die Assyrier, sodann überhaupt für die Feinde J.s. Gott selbst wird dort mit Schwefelstrom seine Gegner vernichten.

Mich 6, 7: „Soll ich dir darbringen meinen Erstgebornen für meine Sünde, die Frucht meines Leibes für die Frevel meiner Seele?“ zeigt nur, daß in damaliger Zeit die Kinderopfer nicht ganz fremd waren, aber nicht, daß sie wesentlich zum Jahvedienst gehörten [1]. Im Gegenteil liegt in der Art und Weise der Frage und dem unerhörten Opfergegenstand ein deutlicher Hinweis, daß nichts, weder Tausende von Widdern und Myriaden

[1] Vgl. weiteres hierüber bei Kamphausen a. a. O. 58—60 und van Hoonacker a. a. O. 13—15.

von Ölbächen (6, 6) noch selbst das Blut des innigst geliebten Kindes, vor J. angenehm sind.

X. Gründlicher als alle seine Vorgänger räumte **Josias** (640—608) mit dem heidnischen Greuel auf. Da er wußte, daß der Kultus immer das Tor war, durch welches stets von neuem das Heidentum in das israelitische Leben eindrang, so konzentrierte er den Gottesdienst im Tempel zu Jerusalem und schuf den Höhendienst ab; „er verunreinigte auch Tophet, das im Tal Ben Hinnom liegt, daß niemand mehr dem M. seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer opfern sollte" (2 Kg 23, 10); „auch die Höhen, die bei Jerusalem waren, zur rechten Seite des Berges des Ärgernisses, welche Salomo, der König von Israel, erbaut hatte der Astaroth, dem Götzen der Sidonier, und dem Kamoš, dem Greuel Moabs, und dem Milkom, dem Scheusal der Söhne Ammons, verunreinigte der König" (2 Kg 23, 13). Wenn Josias mit solcher Energie gegen den Molochdienst eiferte, so ist es unbegreiflich, wie er 2 Kg 23, 20 „die Priester der Höhen auf den Altären" geopfert haben sollte. Das hier stehende Verbum זבח ist infolgedessen nicht mit „opfern" zu übersetzen, wie es Luther tat, sondern einfach mit „schlachten"; vgl. 1 Kg 18, 40; Lk 9, 54 f. Der Ort des Molochdienstes war das Tophet im Tal Ben Hinnom. Der Ausdruck תֹּפֶת hat schon die verschiedensten etymologischen Erklärungen erfahren; sicher ist jedenfalls nur, daß er wie מֹלֶךְ nach בֹּשֶׁת punktiert ist und den Ort des Abscheus ausdrücken soll. Die eigentliche Aussprache dürfte wohl nach Is 30, 33 und nach dem Τάφεθ der LXX תָּפְתֶּה oder תְּפַת lauten[1]; ob das Wort von תּוּף = „ausspeien" (Job 17, 6) oder אָפָה = „backen" (vom Verbrennen der Kinder) oder vom aramäischen תפת = hebr. שפת (= Feuerstätte) kommt, ist unsicher. Nicht viel mehr wissen wir von dem Ausdruck fürs Tal בֶּן־הִנֹּם. Allgemein ist die Erklärung, daß das Tal nach einem Mann namens הִנֹּם (vgl. Jos 15, 8;

[1] Vgl. Schwally in ZAW X (1890) 214.

18, 16) bezeichnet wurde[1]. Daß das neutestamentliche Wort für „Hölle“, „gehenna“ (γεέννα), vom hebr. Ausdruck fürs Tal גֵּיא־הִנֹּם = Ge-Hinnom bzw. גֵּיא בֶן הִנֹּם (Jos 15, 8; 18, 16) stammt, ist bekannt, und es ist sehr wahrscheinlich, daß mâlik als Name des Wächters der unterirdischen Regionen im Islam auf den im Tal Ben Hinnom verehrten Melek zurückgeht[2], ein neuer Anhaltspunkt dafür, daß mit den Kinderopfern vielfach Magie, Totenbeschwörung und Zauberei verbunden waren (vgl. oben S. 59—63 139).

Über die Form und Gestalt des Molochgötzen haben wir keine sichern Nachrichten. Da sich aber bei andern heidnischen Völkern von einer heizbaren bzw. verbrennbaren, metallenen oder hölzernen Götterstatue klare Überlieferungen erhalten haben (vgl. den Talosstier auf Kreta, die Saturnstatue in Karthago, das aus Ruten geflochtene Götterbild der Gallier), so dürfte einigermaßen begründet sein, was uns die Rabbiner von der Molochstatue im Hinnomtal berichten: „Idolum Moloch fuit aeneum capite vitulino, reliquo corpore hominis forma, regiis insigniis ac regio in throno considens, protendens manus, quibus pueros in sacrificium sibi oblatos exciperet, quod pyra intus accensa (erat enim concavum), ubi totum igne incanduerat, pueros, quos brachiis excipiebat, vel etiam astringebat et amplexabatur, αὐτομάτων more concremabat; verum ne puerorum ululatus in diris hisce cruciatibus exaudirentur atque his parentum animi ad commiserationem permoverentur, sacerdotes idoli tympana quatiebant ac tubis clangebant[3].

XI. Trotz des energischen Einschreitens der Propheten scheint der ausländische Götzenkult in der folgenden Zeit nur noch mehr Anziehungskraft ausgeübt zu haben; die Mahnrufe eines Amos und Isaias wurden verlacht; ja man begann

---

[1] Vgl. noch die Abhandlung von Beswick, Valley of Hinnom, in PEF, Quarterly Stat. 1881, 102; dazu die Karte bei Stade, Geschichte I 593 und Eerdmans, Melekdienst 26 ff.

[2] Conder, Syrian Stone Lore, London 1890, 337.

[3] Antiq. Sacr. XXIII 882 f und Selden, De diis syr. syntagmata I, c. IV.

förmliche Verfolgungen der Prophetenpartei, und Ströme von Märtyrerblut sollen damals in Jerusalem geflossen sein. Nach der Überlieferung wurde Isaias als Blutzeuge seiner Treue zersägt; aber auch viele andere Eiferer für J.s Ehre, die gegen den Greuel ihre Stimme erhoben, starben den Martertod; es ergibt sich dies klar aus der Kombination von 1 Kg 19, 1; 2 Chr 24, 20—24; 2 Kg 21, 16; 24, 4 mit Jr 2, 30. Mit dem Kultus der Naturgötter war eben auch Ungebundenheit und Grausamkeit eingezogen, und die kraß sinnlich angelegte Götzenverehrung sagte den fleischlichen Begierden des Volkes mehr zu als der nüchterne Jahvedienst.

XII. Noch einmal schickt J. zwei Propheten, um Israel zur Besinnung zu bringen, Jeremias und Ezechiel. Mitten im Wirrwarr der politischen Umwälzungen und religiösen Zerwürfnisse soll Jeremias sein Wort gegen König und Volk erheben. „... Ich mache dich heute zur festen Burg, zur eisernen Säule und ehernen Mauer wider das ganze Land, Könige und Fürsten, Priester und Volk; sie werden wider dich streiten, aber dich nicht überwältigen; denn ich, J., bin mit dir, dich zu retten“ (Jr 1, 6 18). Mit Kraft und Macht tritt er nun auf. In den Tagen höchster Erregung verkündet er dem Volke den Untergang von Stadt und Tempel (Kap. 26). Schreckensbleich starrt man auf den kühnen Gottesmann; man gebietet ihm Schweigen und weist ihn hinaus; mit knapper Not entgeht er dem Tod, während sein Gesinnungsgenosse Urias hingerichtet wird. Aber Jeremias kennt kein Schweigen, wo er J.s Rechte verteidigt. Ohne Furcht und Zagen schleudert er seine Drohungen gegen hoch und niedrig, gegen König und Volk. Die Verachtung der Propheten, welche Gottes Gerechtigkeit verkündet haben, und der „Weg ins Tal“ sind die zwei Hauptvorwürfe, mit denen er Israel geißelt: „Euer Schwert fraß die Propheten, wie ein verwüstender Löwe ist euer Geschlecht ...; an euren Gewanden klebt der Armen und Unschuldigen Blut“ (Jr 2, 30 34). „Sie bauten die Höhen des Tophet, welche im Tale Ben Hinnom sind, um zu verbrennen

ihre Söhne und Töchter durchs Feuer, was ich nicht befohlen habe und mir nicht in den Sinn gekommen ist; darum siehe, Tage werden kommen, spricht J., da wird es nicht mehr ‚Tophet' und ‚Tal Ben Hinnom', sondern ‚Tal des Mordens' heißen, und man wird im Tophet begraben, weil kein Raum vorhanden ist; die Leichen dieses Volkes werden zur Speise dienen den Vögeln des Himmels und den Tieren des Feldes, und niemand wird sie verscheuchen" (Jr 7, 30—33). Noch zweimal erhebt er seine Stimme: „Hört das Wort des Herrn, ihr Könige von Juda und Einwohner von Jerusalem! So spricht der Herr der Heerscharen, siehe, ich will solches Elend über diesen Ort (Ben Hinnom) bringen, daß jedermann, der davon hört, die Ohren gellen werden . . ., weil sie bauten die Höhen den Baʿalim, um ihre Kinder im Feuer zu verbrennen, was ich nicht gebot, noch mir in den Sinn gekommen ist" (19, 3 5; vgl. V. 6—15); dasselbe kehrt fast mit den gleichen Worten 32, 35 ff wieder.

Die dreimalige feierliche Beteuerung J.s, daß er die Kinderopfer nicht gebot, noch ihm dieselben in den Sinn gekommen, erweckt unwillkürlich den Eindruck, als ob es Israeliten gegeben, die J. selbst mit diesen verehren zu müssen glaubten; und für Eerdmans (S. 40 f), Smend[1], Stade[2] u. a. ist es ausgemachte Sache, daß nach der Ansicht des Propheten J. selbst die Kinderopfer erhielt; allein ob diese Ansicht dem Wortlaut der Texte entspricht, ist mehr als zweifelhaft. Die drei erwähnten Stellen des Jr 7, 31; 19, 5; 32, 35 stehen offenbar in genauer Parallele miteinander und haben fast gleichen Wortlaut; sie werden also miteinander verglichen und erklärt werden müssen. Nun heißt es aber an der zweiten Stelle ausdrücklich (19, 5): „Sie bauten die Höhen des Baʿal, um zu verbrennen ihre Kinder durch das Feuer als Brandopfer für den Baʿal, was ich nicht befohlen usw.", und 32, 35 heißt dieser Baʿal einfach M. Auch 2 Kg 23, 10 bestätigt, daß das Tophet nicht J., sondern dem M. errichtet

---

[1] Prophet Ezechiel 132. [2] Geschichte I 610.

war; die schon behandelten Stellen: Ez 26, 25 f 31; Is 57, 5; Ez 16, 20 f 23 37 ff sagen das gleiche. Bei solch klarer Sprache der Texte sollte man aufhören, so subjektive und grundlose Behauptungen wie die eben angeführten zu wagen [1].

So gewaltig auch Jeremias gegen die Kinderopfer auftrat, er wurde nicht gehört. Israel ist taub und toll geworden im Götzenwahn; der unerschrockene Gottesmann wird von der Menge gesteinigt. „Moritur et ridet“, sagt der christliche Geschichtschreiber Salvianus ironisch vom zusammenbrechenden Römerreiche; dies gilt auch von Israel: schon rasseln von Osten her die Streitwagen der Assyrier und drohen es zu zermalmen, aber es mißachtet die Gefahr und tanzt lustig um seine Götzenbilder weiter.

Noch Ezechiel muß sich gegen den Molochdienst wenden: „Auf dem Wege eurer Väter befleckt ihr euch, und verunreinigt euch durch Darbringung eurer Opfergaben, indem ihr eure Kinder durchs Feuer gehen laßt für eure Götzen bis auf den heutigen Tag“ (Ez 20, 30 ff). „Olla und Oliba sind Ehebrecherinnen, Blut ist in ihren Händen, sogar ihre Kinder, die sie mir gezeugt, haben sie ihnen dargebracht zum Fraße; auch das haben sie mir getan . . .: wenn sie ihre Kinder dem Götzen geopfert hatten, gingen sie noch am selben Tage in mein Heiligtum, um es zu verunreinigen, und sie taten dies sogar in der Mitte meines Hauses“ (Ez 23, 36—39; vgl. 16, 20). So weit war man also gegangen, daß man Molochdienst und Jahvekult vereinigen zu können glaubte. Daß aber nicht J. die Kinderopfer erhielt, geht wiederum aus dem Texte hervor: „den Götzen“ opferten sie ihre Kinder außerhalb des Tempels im Tal Ben Hinnom, und dann erst gingen sie in den Tempel, um J. anzubeten.

Israel war schon in der Gefangenschaft, und noch hatte es den alten, ägyptischen Greuel nicht abgelegt (vgl. Ez 8, 8—18). Ezechiel, selbst nach Babylon deportiert, arbeitet dort weiter an seiner schweren Aufgabe; von Jerusalem kommt nach einer

[1] Vgl. die ausgezeichneten Ausführungen hierüber bei Van Hoonacker, Le vœu 22—25 56 f.

weiteren Belagerung die Hiobspost: „Die Stadt ist erobert.“ Die Exulanten sind zerschmettert ob dieses gewaltigen Ereignisses; sie wenden sich an J. und rechten mit ihm: „Dein Tun stimmt nicht“ (33, 17). Es ertönt die Klage: „Die Väter essen saure Trauben, und den Kindern werden die Zähne stumpf“ (18, 2); ihre Hoffnung ist zerstört, sie gehen in sich. Diese Zeit der Leiden gibt Ezechiel neue Berufsfreudigkeit; mit heiliger Beredsamkeit weiß er das Volk zu überzeugen, daß ihr Unglück die wohlverdiente Strafe für ihre Sünden sei; jetzt finden seine Worte Gehör; voll der Reue rufen sie aus: „Fürwahr, unsere Untreue und unsere Sünden lasten auf uns und durch sie vergehen wir; wie konnten wir mit dem Leben davonkommen! Unsere Gebeine sind verdorrt, unsere Hoffnung ist geschwunden, es ist aus mit uns“ (Ez 33, 10 ff 33). Aber J. hat kein Wohlgefallen am Tode des Gottlosen, sondern er soll sich bekehren von seinen Wegen und leben (18, 23). Nicht äußerer Einfluß, nicht die politische Macht der Gesetzgeber sind es, welche dem heidnischen Kult das Ende bereiten, sie kommen erst an zweiter Stelle. J. allein stellt Israel wieder her; er ist es auch, der zugleich die Kraft verleiht, die ihm versprochene Treue zu halten: „Ich will euch ein Herz und einen neuen Geist in euer Inneres geben und das steinerne Herz aus eurem Leibe entfernen und euch ein fleischernes Herz verleihen, und ich werde meinen Geist in euer Inneres ausgießen und machen, daß ihr nach meinen Satzungen wandelt und meine Gebote beobachtet“ (36, 26 f); ein ewiger Bund soll Israel mit J. verbinden (16, 10). In der Tat, nach der Rückkehr aus der Gefangenschaft hören wir nichts mehr von Menschenopfern.

XIII. Es ist eine beliebte Anschauung vieler Bibelkritiker, die Jahvereligion habe erst nach dem Exil, und zwar durch den Einfluß des Parsismus, ihre rohen Formen verloren. Daß die Gesetze politischer Machthaber, besonders des Darius (oben S. 83 A. 4), dazu beitrugen, die Menschenopfer zu verbannen, wird zuzugeben sein; wer aber meint, diese Gesetze

oder das „erfundene“ Opfer Abrahams (oben S. 5) seien ausschlaggebend dafür gewesen, der wäre im Irrtum. Nein, eine Barbarei, die Jahrhunderte hindurch mit solcher Zähigkeit festgehalten wurde, daß selbst die strengsten Gesetze Mosis nichts dagegen vermochten, wird sicher nicht deswegen so plötzlich verschwinden, weil man sich dem Gesetze eines fremden Herrschers gegenübergestellt sieht, oder weil man von einer verdächtigen Erzählung von Isaaks Opferung hört; abgesehen davon, daß nicht einmal in Persien die Strenge des Gesetzes hinreichte, um den Greuel auszurotten (oben S. 61), schlägt die gegebene Erklärung offenbar der ganzen Geschichte der hebräischen sowohl wie der heidnischen Menschenopfer überhaupt ins Gesicht; hatte nicht schon König Amosis den Ägyptern (oben S. 16), Darius den Karthagern (oben S. 83 A. 4), Augustus, Tiberius und Hadrian den Römern[1] und schließlich schon 1500 vorher Moses den Hebräern die Menschenopfer verboten? Und was nützte es? Vor wie nachher floß das Menschenblut in Strömen auf den Altären; nicht nur das Volk, sondern vor allem die Fürsten und Könige selbst waren die ersten, welche die Gesetze übertraten (oben S. 61 f). Nein, wer nicht die Tätigkeit höherer Faktoren dabei mit einberechnet, wird nicht begreifen, wie die Menschenopfer, die vor dem Exil noch in so exorbitantem Maße stattfanden, nach dem Exil plötzlich verschwanden, während sie bei den umliegenden Völkern noch fortdauerten bis jahrhundertelang nach Christus. ... Nur der fortwährenden, unermüdlichen Tätigkeit der Propheten und dem stillen, aber mächtigen Wirken der Pädagogik J.s ist es gelungen, vom auserwählten Volke eine Schmach zu entfernen, die seit seiner Jugendzeit auf ihm so entwürdigend gelastet und sein göttliches Diadem so namenlos befleckt hatte.

[1] Plin., Hist. nat. 30, 1. Sueton., Claud. 25. Lactant., Instit. 1, 21. Porphyr., De abst. 2, 56. Augustus selbst opferte nach der Einnahme von Perusia 300 Ritter und Senatoren auf dem Altar des Cäsar. Dio Cass. 48, 14. Sueton., Augustus 15. Weitere Belege für die Menschenopfer der Römer siehe oben S. 31 A. 6 und 56 61 f.

Rückblick und Schlufs.

Die Hauptergebnisse meiner Untersuchungen möchte ich in folgende Sätze zusammenfassen:

1. Bei keinem andern Volk des klassischen Altertums sind die Menschenopfer durch Inschriften und anderweitige Quellen so gut dokumentiert als bei den Ägyptern (S. 14—34).

2. Das Verhältnis, in welchem Israel im Verlauf seiner Geschichte zu Ägypten stand, sowie besonders mehrere Bibelstellen legen es nahe, den Ursprung des hebräischen Molochdienstes in Ägypten zu suchen (S. 34—39).

3. Wenn auch die assyrisch-babylonischen Keilinschriften und Reliefs, welche auf Menschenopfer hinweisen, nicht sehr zahlreich sind, so genügen die bisher bekannten doch vollständig, um die Existenz der Menschenopfer bei den Völkern des Zweistromlandes für sicher zu halten (S. 40—56).

4. Da die hebräischen Kinderopfer, soweit wir Nachricht darüber haben, zu keiner Zeit so sehr im Schwange waren als in der assyrischen Periode und eine Herübernahme von Kanaan in dieser Zeit ausgeschlossen scheint, so wird dieses Wiederaufleben des Molochdienstes auf Rechnung assyrischen Einflusses zu setzen sein (S. 57—63).

5. Es ist kein einziger Beweis dafür vorhanden, daß die Kananäer ihre Menschenopfer dem Melḳart gebracht haben; vielmehr ist es meistens Kronos, dem diese Opfer galten (S. 75—85).

6. Weder die Identität des Melḳart von Tyrus mit dem Ba'al von Byblos noch auch die Entsprechung bzw. Gleichstellung beider mit dem M. der Hebräer ist als wahrscheinlich zu betrachten (S. 86—96). Vgl. oben S. XI.

7. Daß J. ein Feuer- oder Sonnengott sei, läßt sich weder aus seinem Namen noch aus seiner Erscheinungsform und seinen Charakterzügen folgern (S. 97—106).

8. Die Behauptung, daß der Molochkult alter Jahvekult und J. = M. sei, stimmt nicht dazu: a) daß vor Isaias neben מֶלֶךְ niemals J. erscheint; b) daß מֶלֶךְ nur siebenmal, יהוה aber ca sechstausendmal überliefert ist; c) daß מֶלֶךְ auch nach Isaias nicht so häufig vorkommt, daß sein Gebrauch für יְהוָה verständlich wäre (S. 106—109).

9. Die richtige Auslegung von Ez 20, 25 f sowie des Gebotes der Erstgeburt und des Kriegsbannes zeigt, daß es ungerecht ist, die Menschenopfer als legitimen Jahvekult auszugeben (S. 109—137).

10. Im Gegenteil beweisen die scharfen Pentateuchgesetze sowie die energische Stellung der Propheten gegenüber dem Molochdienst, daß der orthodoxe Jahvismus die Menschenopfer zu allen Zeiten perhorreszierte und als heidnischen Götzendienst ansah (S. 137—146).

11. Keines der biblisch bezeugten Fakta von Menschenopfern ist derart, daß es einen Beweis für die Vereinbarkeit dieser Opfer mit dem echten Jahvedienst abgeben könnte (S. 146—178).

12. Die definitive Abschaffung der Menschenopfer in Israel kann nicht auf den bloßen Einfluß persischer Zivilisation zurückgeführt werden, sondern hat ihren tiefsten Grund in der scharfen Polemik und in dem unerbittlichen Kampf, welchen die geistesmächtigen Propheten gegen den Greuel eröffneten, und besonders in der speziellen Führung, welche die göttliche Providenz dem auserwählten Volk zu teil werden ließ (S. 179 f).

Seitdem E. Renan das Prinzip der Evolution in die Welt geworfen, wird mit dem Aufwand einer staunenswerten Geistesschärfe gearbeitet, um auch die alt- und neutestamentliche Religionsgeschichte diesem Prinzip zu unterstellen. Vordem vermeinte die Geologie der Exegese den Boden unter den

Füßen und die Astronomie das Dach über dem Haupt wegzuziehen; jetzt droht die vergleichende Religionswissenschaft den ganzen Bau bis in seine Fundamente zu zerstören mit dem zaubermächtigen Schlagwort: Evolution! Schon Renan selbst hat den Monotheismus der Israeliten als ein natürliches Erzeugnis semitischer Rasseneigentümlichkeit bezeichnet, das sich aus den niedrigsten Stufen der Naturreligion, Animismus, Fetischismus und Totemismus, entwickelt habe. Jetzt wird nicht nur der neutestamentliche Logos als Ausgeburt hellenischer Spekulation, die Menschwerdung Christi als eine Lehre indischer Mystik und die atl Eschatologie und Dämonenlehre als Beutestück aus Persien ausgegeben, sondern der atl Gott selbst wird mit Belial und dem blutdürstigen M. identifiziert. Mir scheint, daß dies ganze Evolutionssystem das Vernichtungsurteil im eigenen Busen trägt. In der Tat, wer die Geschichte des hebräischen Götzendienstes in allen seinen Formen sich nur einigermaßen vor Augen geführt, dem drängt sich die unwiderstehliche Überzeugung auf, daß Israel vom Anfang seiner Geschichte bis zu seinem politischen Untergang trotz aller unter Sanktion der Todesstrafe gegebenen Verbote dem Polytheismus und besonders dem Molochdienst huldigte, und zwar im Lauf der Jahrhunderte eher im zunehmenden als abnehmenden Maß und im großen und ganzen sehr wenig Rasseneigentümlichkeit und natürliche Anlagen zum Monotheismus und zur menschenopferfreien Jahvereligion bekundete. Wie ist es möglich, daß ein winziges Völkchen, dessen Heimstätte von den frühesten Zeiten her der Tummelplatz des altorientalischen Weltverkehrs und kraß-sinnlichen Götzendienstes war, mitten im buntesten Völkergemisch der grausamen Assyrier und der wie kein anderes Volk der Erde polytheistisch angelegten Ägypter zum Deuteronomium kam, dessen Monotheismus dem christlichen gleicht und dessen Humanität die der Griechen weit übertrifft? Wie kommen die Propheten mitten im wüstesten Götzendienst zu einem Gottesbegriff, an dessen Erhabenheit, Reinheit und Klarheit derjenige der Griechen, die einige Jahrhunderte später in

einem viel günstigeren Milieu und mit ganz anderer natürlicher philosophischer Begabung ausgerüstet waren, noch lange nicht heranreicht? Und ist es anderseits ein Axiom der religionsgeschichtlichen Evolutionslehre, daß auch die größten Denker nur Kinder des Gedankeninhalts ihrer Zeit und ihres Volkes sind und ein Denker, der hoch über oder gar außerhalb seiner Volkskultur steht, gar nicht denkbar ist, wer möchte da die Stirne haben, zu behaupten, die Geistesheroen des Alten Testaments, die Propheten, seien aus einer Menschenmörderbande hervorgegangen? Nein! Sowenig eine schöne Blume aus dem Kot wächst, obgleich sie Erde und Dünger zu ihrer äußeren Existenz bedarf, sondern, so gewiß sie aus sich selbst und aus ihrem Keime sich entwickelt, so gewiß ist auch, daß der reine Jahvedienst der Propheten nicht ein reformierter Molochdienst gewesen, sondern schon bei seinem ersten Erwachen in einer ganz andern Ideenwelt stand und Inhalt und Formen zeigte, die unendlich verschieden sind von jenen, welche zur Versöhnung des Schuldbewußtseins noch blutige Menschenopfer forderten.

Sachregister.

NB. Die Zahlen bezeichnen die Seiten. M.-O. = Menschenopfer; G. = Gott; Gn. = Göttin.

Aaron 7 152.
Abraham 5 6 12 110 146—152.
Abydos 18 20 f 22.
Achiel 166 f.
Adad, G. 52.
Adarmalik, G. 49—51.
Adrammelech, G. 47—52 58 95.
Agag 130 f.
Ägypten, seine M.-O. 14—34; sein Einfluß auf Israel 34—39 119 171 f.
Ahab 87 92 169.
Ahas 87 95 f 169.
Al'Uzza, Gn. 65—67 73.
Amenophis 17 35.
Ammoniter, ihre M.-O. 3 f 64 73—75 130 133 f 148 153.
Amos gegen die M.-O. 39 170—172.
Amosis gegen die M.-O. 16 23 34.
Anammelech, G. 47—52 58.
Androgyne Gottheiten 52.
Anthropomorphismus 100 f.
Anu, G. 51 f.
Aparchen 121 f.
Araber, ihre M.-O. 64—75 153.
Asarhaddon 59 A. 1 51 f.
Assyrier, ihre M.-O. 40—53; ihr Einfluß auf Israel 57—63 162.
Astarte, Gn. 88 104.
Asurbanipal 47 52 136.
Ausgrabungen 75—77 147.
Auszug aus Ägypten 34.
Azteken 31 149.

Ba'al, G. 45 86 94 f 104 f 129 138 177.
Babylonier, ihre M.-O. 40—53.
Bauopfer 26 77 166 f.
Beschneidung 122 125.
Bittgebet 161.
Blut 1; -ehe 68 f; -rache 19 132 f 164.
Brandopfer 23 f 33 f 44 f 131 153 f.
Bundeslade 7 163.
Busiris, G. 32; Stadt 22 f.
Byblos 91 f.

Dämonen 69 101 f.
Darius 83 A. 4 179 f.
David 7 133 164.
Deuteronomium 5 142 183; s. Pentateuchkritik.
Dionysos, G. 83 f 87.
Dualismus 104 f.
Dumatener 67.
Dusares, G. 66 f 73.

Edomiter 72 75 148.
El, G. 80; s. Kronos.
Elias 167 f.
Entwicklung 4 136 f 142 182 f.
Ephraim 105 A. 2.
Ereškigal, Gn. 62.
Erstgeburt 39; ihre Opferung 39 76 84 109—126 141 166 173 f; ihre Lösung 112 117—126.
Esel 105 117 120; -kult 120 f.
Exil, babylonisches 178—180.
Ezechiel gegen die M.-O. 2 f 10 35 109—116 143 178 f.

Feinde, beliebtes Opferobjekt 16 f 18 20 22 28 f 31 f 65 81 132.

Feuergott 32 f 44 63 98—106.
Frau, ihre Opferung 68 f 77.

Gallier 62 132.
Gedeon 132.
Gehängtes verflucht 102 f 132 164.
Gelübde 69 f 81 f 153.
Geschichte des Molochdienstes 146 bis 180; Israels 147.
Geschichtskonstruktion 4 f 10 35.
Gesetze gegen M.-O. 4 15 61 137 bis 146 179 f.
Gestirnkult 37 39 162 170.
Gewittergott 99.
Gezer 75—77.
Glossen 118 f 146 170 f.
Gottesbegriff 100 141 183 f.
Götzendienst 95 129 138 f 159 f.
Grausamkeit 111 126—137.
Griechen, ihre M.-O. 31 69 79 82 bis 84 90.

Haaropfer 21 70.
Ḥammurabi 46.
Harrân 53 f 103 148.
Hathôr, Gn. 15 19.
Heiligkeitsgesetz 36.
Heliogabal 56 66 A. 5.
Heliopolis 16 172.
Herakles, G. 87—96 106.
Ḥerem 126—137 152.
Herodot 25.
Hinnom 2 174 f 176 f.
Höhenkult 103 174.
Höllengeister 62 69.
Horus, G. 19.
Hoseas 172 f.

Jahve, Name 99 101—106 107—109; als El-Šaddai 98 101 f; als König 107—109; als Moloch 6 9 11 f 97—109; als Naturgott 4 9 97 bis 109; auf Sinai 98 103; in der Bundeslade 99 163; in Eigennamen 107 f; seine Erscheinungsformen 98; seine Gerechtigkeit 128; seine Liebe 130; seine Strenge 9 98 126—137.
Jephta 10 153—162.
Jeremias 2 143 176—178.
Jericho 166.
Jerusalem 174.
Indier 30 f 159 f.
Inschriften, ägyptische 15—21; assyrisch-babylonische 41—47; arabische 68 f; phönizische 78.
Josias 174 f; s. Pentateuchkritik.
Josue 126—130 152.
Isaak 146—152.
Isaias 100 143 173.
Islam 70 150.
Ismael 149.
Israel im Lichte moderner Forschung 4 136 f 142 182 f; seine göttliche Leitung 144 f 183 f; sein Monotheismus 183 f.
Ištar, Gn. 45 104.
Juda 164 168—179.
Julianus 56.
Jungfrauenopfer 26 f 70 155 f.
Jupiter, G. 67 83.

Kain und Abel 148.
Kaivan 170—172.
Kalbsanbeter 124 172.
Kamel 67 70.
Kamoš, G. 66 71 f 106 108 132 148 f.
Kananäer 75—77.
Kannibalismus 30 149 und passim.
Karkemiš 148 f.
Karthago und Karthager 62 75—77 86 A. 2.
Keuschheit 145 f.
Kinderopfer 25 f 28 39 46 54 61 67 71 76—81 110 115—126 137—140 168 f 173—179.
König (Titel Jahves) 107—109 (s. Milk).
Konstantin 28 52 f.
Kriegsbann 126—137.
Kriegspraxis der Assyrier 135 f.
Kronos, G. 69 80—96; s. Saturn.
Kultus 142 174.

Leben, seine Wertung 46; im Blute 1; im Haare 21 70.
Leviten 116—126.
Lösung der Erstgeburt 112 117—126.

Magie und Mantik 24 27 55 f 59—63 168 f.
Malik, G. 49—52 58 f 62 73—75 95 f.
Manasse 57 87 96 169.
Marduk, G. 52.
Marseille 85.
Melkart, G. 46 86—96 104 106.
Menschenopfer bei den einzelnen Völkern, s. diese.
Merkur, G. 54.
Meša 71 f 132; -Inschrift 74 131.
Milk, G. 38 59 86—96 105 f 107—109.
Milkom, G. 74 95 138 174.
Moabiter 64 71—75 130 148.
Moloch, Name 38 74 86—96 107 f 138 171 f; Natur 62 f 98—109 139; Gestalt 175.
Mondgott 103 f.
Monotheismus Israels 183 f.
Moses gegenüber den M.-O. 7 12 137—146; Verfasser des Pentateuchs 36 142—146.
Muharrik, G. 65.
Musik 142.
Mysterienkult 27; vgl. Magie.
Mythus und Mythologie 147 153.

Nar-Mer (König) 17 f.
Nekromantie 60 f 173; s. Magie.
Nergal, G. 47 62 f.
Nilbraut 26 f.

Offenbarung in Israel 130 144 f 183 f.
Öl 54 173.
On, G. 172.
Opferwesen 128; -arten 161 f; -material s. unter Feinde, Kinder- und Jungfrauenopfer.
Orakel bei M.-O. 55 f; s. Magie.
Osiris, G. 16 22 23 f 32 38.

Pentateuchgesetze gegen M.-O. 4 f 35 f 37 f 137—146.
Pentateuchkritik 4 35 f 100 118—124 141—146.
Perser 61 179 f.
Phönizier, ihre M.-O. 30 78—85: ihre Kolonien 79 83—85; ihr Verhältnis zu Israel 86—96.
Polygamie 124.
Polytheismus 183 f.
Polyxene 82.
Priester beim M.-O. 20 44.
Propheten gegen die M.-O. 2 f 170 bis 179.

Ra, G. 15 172.
Ramman, G. 39 58 f.
Religion Israels gegenüber den heidnischen Religionen 144 f 180—182; Entwicklung 4 119 180—182.
Remvan 170 ff.
Römer, ihre M.-O. 31 61 69 180.
Rot (typhonisch) 16 22 29 32 f 55.

Sabier, ihre M.-O. 53—56.
Šaddai, G. 98 101 f.
Sagen 147 f.
Salomon 164—166 174.
Šamaš, G. 44 51 52 A. 1 62 104.
Samuel 7 130 f.
Sanherib 47 50.
Sarazenen 67 f.
Sareṣer 50.
Saturn, G. 38 49 62 66 170; s. Kronos.
Saul 130 f 133.
Šedim 101 f.
Semal, G. 54.
Sepharvaim und Sippar 47—49.
Set, G. 22 38.
Seti I. (König) 15 19
Siegelzylinder 43—45.
Sin, G. 45 103.
Sinai 103.
Skythen 60.
Sonnengott 44 51 98—106.
Spanien 85.
Stierbild 104; -dienst 37.
Sühnopfer 60 84.

Ta'anek 75—77 166.
Tell-el Amarna 58 A. 4 144.
Teraphim 56.
Theodulus 67 f.
Theophanien 98—101.
Theophore Eigennamen 91—94 107 f.
Tiere, heilige 24 f 29 160.
Tieropfer 24 f 29 41 f 115 121 154 160.
Tophet 57 173—175 177 f.
Totenbuch 22 f 29 32.
Totenkult 20—22 63; -orakel 55 139.
Typhon, G. 32 f 121.
Typhonisch 16 22 29 32 f.

Unterweltgötter 62 f 69.
'Uzza, Gn. 66 f.
'Uzza (Oza) 163 f.

Venus, Gn 67.
Verbote der M.-O. s. Gesetze gegen M.-O.
Verbrennung der Opfer 23 f 33 f 44—46 76 117 f.
Vikariatsopfer 29 f 41 f 65 70 84 90.
Vormosaische M.-O. 146—152.

Wahrsagerei bei den M.-O. 55 f 59 bis 62.
Weihe der Kinder 69 f 116—126.
Wüstenwanderung 35 f 39 64 115 119 124.

Zauberei 37 59 f 129 139.
Zeus, G. 83 88 f 92.
Zweck der M.-O., Erwirkung der Gunst der Götter in öffentlichen Kalamitäten 24 71 80 85 160; Dank 18 153 158; Sühne 60 84; s. besonders Magie und Mantik, Bauopfer, Orakel.

VIII. 1: **Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief.** Von Dr *A. Wurm.* *M* 3.50
2: **Der Pharao des Auszuges.** Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15. Von Dr *K. Miketta.* *M* 2.60
3: **Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia.** Von Dr *J. Fischer.* *M* 2.40
4: **Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches** (1, 1 bis 2, 18). Von Dr *H. Herkenne.* *M* 2.40

IX. 1—3: **Das Buch Job.** Als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt von *J. Hontheim* S. J. *M* 8.—
4: **Exegetisches zur Inspirationsfrage.** Mit besonderer Rücksicht auf das Alte Testament. Von *F. von Hummelauer* S. J. *M* 3.—
5: **Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus,** geprüft auf seine Echtheit. Von Dr *K. Henkel.* *M* 2.40

X. 1—3: **Der Jakobusbrief und sein Verfasser** in Schrift und Überlieferung. Von Dr *M. Meinertz.* *M* 7.—
4: **Moses und der Pentateuch.** Von Dr *G. Hoberg.* *M* 2.80
5: **Mariä Verkündigung.** Ein Kommentar zu Lukas 1, 26—38. Von Dr *O. Bardenhewer.* *M* 4.20

XI. 1 u. 2: **Der Judasbrief.** Seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser. Ein Beitrag zur Einleitung in die Katholischen Briefe. Von *F. Maier.* *M* 4.40
3: **Hrabanus Maurus.** Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese. Von Dr *J. B. Hablitzel.* *M* 2.60
4: **Das Alte Testament in der Mischna.** Von Dr *G. Aicher.* *M* 4.60
5: **Ezechias und Senacherib.** Von *M. Theresia Breme,* Ursulinerin. *M* 3.20

XII. 1 u. 2: **Der Menschensohn.** Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Eine bibl.-theolog. Untersuchung von Dr *F. Tillmann.* *M* 4.50
3: **Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas.** Eine hist.-exeget. Untersuchung Von *P. Vogt* S. J. *M* 3.60
4: **Das alttestamentliche Zinsverbot** im Lichte der ethnolog. Jurisprudenz sowie des altoriental. Zinswesens. Von Dr *J. Hejcl.* *M* 2.80
5: **Textkritische Untersuchungen zum Hebräischen Ekklesiastikus.** Das Plus des hebräischen Textes des Ekklesiastikus gegenüber der griechischen Übersetzung untersucht von *A. Fuchs.* *M* 3.60

XIII. 1: **Doppelberichte im Pentateuch.** Ein Beitrag zur Einleitung in das Alte Testament. Von Dr *A. Schulz.* *M* 2.80
2: **Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament.** Eine Verteidigung der Vulgata gegen Valla und Erasmus. Nach ungedruckten Quellen bearbeitet von P. *H. Höpfl* O. S. B. *M* 3.40
3: **Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.** Eine patristisch-exeget. Studie. Von Dr *W. Homanner.* *M* 3.—
4: **Das Hohelied.** Übersetzt und erklärt von *J. Hontheim* S. J. *M* 2.80
5: **St Augustins Schrift De consensu Evangelistarum** unter vornehmlicher Berücksichtigung ihrer harmonistischen Anschauungen. Eine biblisch-patristische Studie von Dr *H. J. Vogels.* *M* 4.—

XIV. 1 u. 2: **Die Wiederkunft Christi** nach den Paulinischen Briefen von Dr *Fr. Tillmann.* *M* 5.60
3: **Der Verfasser der Eliu-Reden** (Job Kap. 32—37). Eine kritische Untersuchung von Dr *W. Posselt.* *M* 3.—
4: **Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule.** Gekrönte Preisschrift von Dr *L. Dennefeld.* *M* 2.60
5 u. 6: **Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker.** Von P. Dr *E. Mader* S. D. S.

